دليل المناضل في النظرية

د. فيصل دراج

الماركسية والدين



الماركسية والدين

دليل المناضل في النظرية

د. فيصل درّاج

الماركسية والدين

دار الفارابي

الكتاب: الماركسية والدين

المؤلف: د. فيصل درّاج

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: ٣٠١٤٦١(٠١) - فاكس: ٣٠٧٧٧٥(٠١)

ص.ب: ١١/٣١٨١ - الرمز البريدي: ٢١٣٠ ١١٠٧

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الثانية: ١٩٧٨ ـ دار ابن خلدون

الطبعة الثالثة: كانون الثاني ٢٠١٧

ISBN:978-614-432-650-3

المحتويات

مقدمة

ليست المادية التاريخية مشتقاً لنظريات الإلحاد المختلفة، وإنما هي علم التاريخ، الذي يسبر أعماق الحركة التاريخية بالاعتماد على قوانين علمية. فالمادية التاريخية علم التاريخ الذي يشكّل أسس علم الثورة، علم يدرس مسار الماضي كمعركة طبقية ليحدد شكل ومضمون معركة الحاضر، معركة الطبقة العاملة وكل المضطهدين على سطح الأرض والمكافحين من أجل مجتمع بلا طبقات، مجتمع مملكة الحرية.

إننا لا نبحث عن دلالة النظرية الماركسية في إلحادها، بل في تحليلها لماهية النظام الطبقي وتناقضاته، وفي بحثها العلمي الجذور عن حرية الإنسان، وفي كونها فلسفة طبقة ضد أخرى، فلسفة الطبقة العاملة التي ستحطم كل اضطهاد وعسف الطبقة الرأسمالية.

لم تأت الماركسية كتحدٍ للإله وتمرد على السماء، فعالمها لا يكمن في السماء، بل هنا على الأرض، في هذا العام الذي حكمه،

ومنذ زمن سحيق، صراع بين المستغلين (بفتح ـ الغين) والمستغلين (بكسر الغين).

فالماركسية ثورة علمية تفرز وتعطي مباشرة ثورة أخرى، سياسية، فهي تحرير للمعرفة من قيود اللاهوت والميتافيزيقا، وتحرير للإنسان من قيود الوعي الزائف والاستغلال، أي إنها ممارسة علمية جديدة تترابط بممارسة سياسة جديدة أيضاً. فالماركسية بثوريتها تعمل على تحرير الإنسان، تحرير وعيه الزائف الذي يتلازم ويتواكب مع تحريره اقتصادياً، فتحرر الإنسان اقتصادياً هو الشرط الأول لتحرير وعيه، ونضال الإنسان خلال معركته الطبقية من أجل تحرره الاقتصادي تولد الشروط الضرورية لتحرير وعيه.

لم تولد الماركسية تاريخياً كرد فعل ضد الدين، وإنما ولدتها تربة اجتماعية معطاة اقتصادياً، تربة مجتمع الاستغلال في أكثر صورها بشاعة: المجتمع الرأسمالي، أي إنها جاءت من المجتمع والتاريخ لتقود من جديد وتفعل في هذا المجتمع والتاريخ كي تصنع تاريخاً جديداً ومجتمعاً جديداً، لم تأت من السماء، لذلك فهي لا تلتفت إليها إلا بقدر ما تلجم الإنسان عن الثورة.

ليست معركة الماركسية دينية، معركة بين المؤمنين والملحدين، لكنها معركة طبقية بين من يملك ومن لا يملك،

معركة بين البروليتاريا والرأسمالية، لا بين الأنا والإله أو الفيلسوف ورجل الدين.

لذلك فهي لا تبدأ معركتها بتحرير الوعي، أو تشترط تحرير الوعي من الدين لبدء معركتها الطبقية. إنما تدفع العامل المسحوق إلى المعركة ليكتشف أوهامه، وتمده بالأدوات النظرية والسياسية والتنظيمية كي يبدأ مساره ويتجاوز وضعه، ليصل إلى تربة تاريخية جديدة، تربة لا تنبت أشواك الاستغلال والاضطهاد. فتحرير الوعي لا يتم بصقل و«تنظيف» الوعي ذاته بل من المعركة الطبقية الاقتصادية الأساس.

لا تبحث الماركسية عن أصول الدين في السماء بل في الأرض، في الشرط الاجتماعي الذي أنتجه، ولا تفتح نارها على الدين إلا بقدر ما هو أداة تضليل وتعتيم تخدم الطبقة المسيطرة، أي إنها تقمع الإنسان وتبرر استغلاله. معنى ذلك أن موقف الماركسية من الدين يهدف إلى إلغاء القمع وتحرير الإنسان واستئصال الاستغلال.

إن طبقية الماركسية هي التي تحدد ممارسات الحزب الشيوعي، حزب الطبقة العاملة، لذلك فإن هذا الأخير لا يتجه إلى البشر تبعاً لموقفهم من الإله أو الدين، بل تبعاً لموقعهم الطبقي، فهو يدافع عن كل المضطهدين في المجتمع، سيان عنده إن

كانوا ملحدين أو مؤمنين. **فالمعركة الطبقية لا تدور بين مؤمنين وملاحدة، بل بين أغنياء وفقراء بين مستغلين ومستغلين، أي إنها معركة اقتصادية في جوهرها.** فالماركسية فلسفة الطبقة العاملة، لا «الطبقة» الملحدة، وموقفها من الإنسان في مجتمع محدد محكوم بموقعه الطبقي، إنها تدافع عنه حتى لو كان غارقاً حتى أذنيه في الأيديولوجيا الدينية، لذا فهي تشده وتدفعه إلى المعركة الاقتصادية، حيث يبدأ من خلال معركته الطبقية بتلمس واقعه، تلمس مصادر بؤسه والإمساك بالقنوات والطرق التي تحرره اقتصادياً، وعندئذٍ تتوارى غيوم الأيديولوجيا المسيطرة، ويصحو الوعي ليرى العالم شفافاً.

لا يبدأ ماركس بنقد الوعي الديني، إذ إن هذا النقد لا معنى له إن لم يترافق مع ممارسة ثورية مضاءة بنظرية علمية، ممارسة الطبقة العاملة الواعية لذاتها كطليعة لقوى الثورة الاجتماعية.

فنقض الماركسية للدين موقف طبقي، لا يطمح إلى إزالة الدين، بل إلى تحطيم المجتمع الطبقي، وبناء مجتمع بلا طبقات: المجتمع الشيوعي. إن نضال الطبقة العاملة من أجل تغيير الشروط الاجتماعية يؤدي إلى تغيير وعيها، فالوعي في جوهره ليس إلا انعكاساً لشروطه الاجتماعية.

ومن خلال هذا النضال الذي يعيد صياغة وعي الطبقة العاملة، يبزغ فجر المجتمع الاشتراكي الذي تتوارى فيه كل الشروط التي تسحق الإنسان وتكبل وعيه، ويبدأ الإنسان بنسج علاقات شفافة مع عالمه، علاقات شفافة مع مجتمعه، أي إنه يبدأ مساره في التسيد على الكون.

د. فيصل دراج

نقد ماركس للدين وتطوره

يشكل موقف كارل ماركس من الدين امتداداً لموقف فلاسفة عصر التنوير والتيارات الفلسفية المدافعة عن الإنسان والتي عمرت أوروبا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. فقد أنتجت فلسفة عصر التنوير مفهوماً عقلانياً للمجتمع والإنسان وعاملتهما كظاهرة يمكن دراستها علمياً، فالمجتمع لا يختلف عن الطبيعة، وبما أن للطبيعة قوانين تفسرها وتشرح حركتها فإن المجتمع بدوره يمكن أن يخضع لقوانين مشابهة، وهو ليس كياناً غامضاً بل هو وجود محكوم بالقوانين نفسها التي تحكم ظواهر الطبيعة، وعقل الإنسان قادر على فهمه والنفاذ إليه لأنه ليس عاجزاً وخاضعاً لقوة ميتافيزيقية بل هو قادر على التفكير والتحكم في وجوده وعلى وعي وفهم هذا الوجود. ويشكل الإنسان ـ على الرغم من تميزه ووعيه ـ جزءاً من الطبيعة، فهو امتداد واستطالة لها وليس وجوداً لا طبيعياً. إن فلسفة التنوير بذلك قد أطاحت كل القصور الميتافيزيقية واللاهوتية

وجعلت من الإنسان محور نفسه، فمجدت وجوده، وبجلت عقله، وقدمت الطبيعة ككتاب مفتوح يمكن قراءته وفك رموزه.

إنطلقت معركة فلاسفة عصر النهضة من العقل، فقد شكلت العقلانية نفياً ونقضاً للميتافيزيقا وتراجع اللاهوت ليحل مكانه العلم. ولم تكن معركة فلسفة النهضة مجرد اجترار أفكار أو إنتاج معرفي مجرد منخلع عن الواقع الاجتماعي، بل كانت في جوهرها معركة اجتماعية ـ سياسية تنحو باتجاه التقدم وتحرير المجتمع والإنسان. لذلك فقد وجهت حرابها ضد الأيديولوجيا الدينية التي جعلت من القوة الإلهية محوراً وحيداً للعالم لتكرس بذلك الحكم الإقطاعي وأجهزته. فقد قدم الفكر الديني العالم ككيان غامض لا يمكن فهمه، ولا يجب فهمه، كي يبرر ضرورة استمرارية الحكم الإقطاعي، ولهذا فقد أرجعت الأيديولوجيا الإقطاعية العلم إلى مصاف الفكر اللاهوتي القديم الذي لا يشرح العالم بل يشرح كيف أن هذا العالم محكوم في مساره بقوة وحيدة هي قوة العناية الإلهية، وبذلك قسمت العالم إلى عالمين أحدهما خاضع للآخر، فالعالم المادي يخضع للعالم الروحي، والإنسان للطبيعة، وروجت بهذا فلسفة القبول، تلقي وقبول العالم كما هو، كعالمين أحدهما يخضع للآخر. لذلك فقد جاءت فلسفة التنوير لتنفي فلسفة القبول بفلسفة الحرية، ولتنفي الروحي بالمادي، ولتطرد العناية الإلهية من الطبيعة

والمجتمع لتجعل من العقل الإنساني حكماً وحيداً، ولتقذف بالإنسان إلى مركز العالم كطاقة مبدعة محكومة بقوانين محددة.

تأكدت الشخصية الإنسانية أكثر بمجيء العلاقات الاجتماعية والاقتصادية البرجوازية، فالنظام البرجوازي في صراعه ضد الكنيسة والإقطاع أعاد للإنسان إنسانيته وللعقل قيمته. وهو قد فعل ذلك بحكم الضرورة التاريخية كنقيض للمجتمع الإقطاعي. فالنظام البرجوازي حرر الإنسان ليدخله في سعير جديد ولكن بشكل جديد. فبسبب منطق التاريخ وحتمية مساره أعطت ولادة البرجوازية مفهوماً إنسانياً جديداً لا يعارض فقط المفاهيم اللاهوتية بل يعارض الحكم التعسفي واضطهاد الإنسان، لذلك فقد طرحت بكل حدة مشكلة جديدة، **هي علاقة الفرد بالمجتمع**، فقد رفعت راية الإنسان كسلاح لتقويض سلطة الدولة الإقطاعية. فالبرجوازية في نضالها من أجل السلطة السياسية لم تكن تتكلم باسمها فقط بل تكلمت باسم الإنسان بشكل عام، وذلك كي تؤطر حولها قوى الطبقات المسحوقة فتسرّع بذلك اضمحلال السلطة الإقطاعية. وركزت في سعيها هذا على ضرورة خلق شكل جديد من الحكم يكون تعبيراً عن المصالح العامة، عن مصالح الإنسان المجرد. وهنا **قصمت ظهر المفهوم اللاهوتي للدولة ككيان سماوي.**

في إطار الشروط الجديدة التي ولدتها الثورة البرجوازية

أخذت مشكلة معنى التاريخ مكاناً محورياً، فالتاريخ ومعناه هما رديفان لتملّك العقل للتاريخ من ناحية، ولتملك العقل للواقع الاجتماعي من ناحية ثانية. ويعني هذا نظرياً أن الإنسان أصبح سيد نفسه، وسيد التاريخ والطبيعة والمجتمع أيضاً، أي إن الكون برمته اندرج في معطف الإنسان الحر وبذلك طرحت فلسفة التنوير مشكلة جديدة هي العلاقة المتبادلة بين الإنسان كما هو والإنسان كما يجب أن يكون.

إن قيمة فلسفة التنوير وإيجابيتها تكمن في رؤيتها الديالكتيكية لمسار الإنسان في التاريخ، فقد رأت في الفرد كياناً يمور باستمرار ويتحرك باتجاه المستقبل، حركة تدريجية من السديم إلى النور، ومن الغريزة إلى العقل، ومن الضرورة إلى الحرية. معنى ذلك أن هذه الفلسفة قد عملت من أجل التغيير لخلق مجال جديد يحقق فيه الإنسان «جوهره» وتترامى فيه إنسانيته بلا قيود، من هنا كان عليها أن تجابه الواقع المعيش لاستبداله بواقع جديد يتحرك حسب قوانين العقل، أي خلق عالم عقلاني لا يجوس في ربوعه إلا وحدة العقل والإنسان في إطار يتجه باطراد نحو المستقبل التاريخي، أي نحو تقدم متعاقب يرنو إلى مملكة العقل والحرية.

من خلال هذه المحاكمة فإن فلسفة الإنسان (الفلسفة البرجوازية) اكتسبت لأول مرة في التاريخ بعداً جديداً، فالفرد الذي

هو جذر الكون لا يخلق فقط شروط وجوده بل يعمل بثبات من أجل تغيير هذه الشروط باتجاه المستقبل. وعلى هذا فإن فلسفة عصر النهضة كرست الإنسان كممثل وحيد على المسرح التاريخي، ككائن ينمو ويتقدم لينسج لحمة التاريخ وسداه، فالتاريخ لا يحكي إلا قصة الفرد المجرد في سعيه للتسيد على ذاته والعالم. واكتشفت هذه الفلسفة، على الرغم من مثاليتها، دور النشاط الإنساني في تغيير العالم والإنسان، لكنها لم تنجح في تحليل الصيرورة التاريخية بشكل موضوعي، فكل تحليلها تم عبر مقولة الذات، مقولة الفرد كإنسان «حر» في النظام الرأسمالي، حرية البيع والشراء.

إعتمد ماركس الشاب هذه الفلسفة، أي فلسفة عصر التنوير، في فهمه للإنسان وفي رؤياه لطبيعة الدين. فتمحورت حركة فكره الفلسفي على ركيزتين: الفرد والعالم المعيش، أي على نزوع الفرد إلى التحرر من العقبات والقيود التي يزرعها الواقع أمامه، فهناك «جوهر» الإنسان التواق إلى تحقيق ذاته، وهناك الواقع الذي يلجم هذا النزوع. مع ذلك فإن ماركس الشاب لم ير الواقع الاجتماعي بشكل مجرد ضبابي، بل حاول ـ رغم بقائه في حوزة الفلسفة المسيطرة في عصره ـ أن يحلل التناقضات الكامنة في النظام والميكانيكية الاجتماعية التي تولد الفصام بين واقع الإنسان و«جوهره».

ينطلق تحليل ماركس الشاب للدين ومعناه من فلسفة عصر التنوير كحقل نظري لا مباشر، ومن الفلسفة الكلاسيكية الألمانية كحقل مباشر، فهو قد قرأ هذه الفلسفات بعين الفيلسوف الباحث عن حرية الإنسان والمدافع عن عقله والداعي لكماله، وذلك فإن مفهوم ماركس للإنسان في كتاباته الأولى لم يجاوز عتبة الفلسفة الكانتية التي ترى الإنسان من خلال مقولات أخلاقية ولا تراه كعلاقة اجتماعية مربوطة بتشكيلة اجتماعية محددة.

لا يشكل مفهوم ماركس للدين وحدة ثابتة جامدة، فهو قد واكب وزامل التغييرات التي حكمت تطور فكر ماركس. وعلى هذا يمكن أن نميز ثلاث لحظات في رؤيا ماركس للدين: اللحظة الفلسفية، اللحظة الأنتربولوجية، أما اللحظة الثالثة فترتبط بمفهوم ماركس العلمي للعالم، أي بالمادية التاريخية والمادية الديالكتيكية.

اللحظة الفلسفية في نقد الدين

حكمت فلسفة اليسار الهيغلي أفكار ماركس الأولى واهتماماته، وعلى الرغم من تميزه وأصالته فإن فكر ماركس لم يتجاوز المقولات الأساسية لفكر اليسار الهيغلي، وهو إن لم يكن واقفاً في مركز دائرة هذا الفكر، فإنه مع ذلك بقي مقيداً بدائرته. لذلك فقد كان من الطبيعي أن تكون مشكلة الدين أساسية لدى ماركس الشاب طالما أنها كانت المعزوفة اليتيمة والصاخبة لليسار الهيغلي، فقد اختزل هذا اليسار كل مشاكل الفلسفة وهموم العالم في مشكلة الدين، وكانت معالجته لهذه المشكلة تتغير حسب التغيرات الاجتماعية والسياسية في ألمانيا. وحاول اليساريون ـ الهيغليون بعد هيغل إصلاح العالم وإصلاح الدين فمشوا بحماسة شديدة وراء شكل معين من البروتستنتية.. لكن خيبة أملهم في الواقع السياسي الألماني بددت حماستهم، فقذفوا بأنفسهم وراء دين جديد هو الإلحاد الذي بشر به برونوباور، وغدت محاربة

الدين آنئذٍ النشاط الرئيسي والوحيد معتقدين وهماً أن تحرير الوعي من الأوهام كافٍ لتحرير الفرد والمجتمع قاطبة، فكتب شتريز «بالنسبة إلى الفيلسوف، لا يختلف الإله عن الحجر، فالفيلسوف ملحد كامل»، واعتقد بأن المسيح ليس إلا تجسد الله في البشرية جمعاء، فالمسيح ليس إلا رمزاً، بينما المسيح الحقيقي هو البشرية قاطبة من حيث هي التعبير الحقيقي عن الإله الحقيقي، فالبشرية هي الإله. أما باور فلم ير في الأناجيل إلا مراحل متتابعة للوعي الإنساني، فالإنجيل ليس كتاباً سماوياً بل تعبيراً عن الوعي الإنساني في مرحلة معينة، لذلك فإن مضمون الأناجيل يختلف من مرحلة إلى أخرى وذلك تبعاً لتطور الوعي الإنساني ونموه، وبذلك يكون كل إنجيل إنتاجاً بشرياً محضاً يعكس تصورات الإنسان للعالم في حقبة محددة. وتاريخ الإنجيل ليس إلا تاريخ تطور الفكر الإنساني وانتقاله من السديم إلى العقل.

إنطلاقاً من هذا المفهوم التاريخاني للإنجيل وصل باور إلى ضرورة تجاوز وإنهاء الفكر المسيحي، فالمسيحية كانت عقلانية في البدء لأنها كانت تتوافق مع مرحلة معينة من الوعي البشري، أما الآن فقد انقشعت تلك العقلانية وتوارت بتواري مرحلتها التاريخية

فأصبحت عقبة للتقدم، فالتقدم يستلزم إذن اجتثاث التصور الديني لأنه فقد عقلانيته في زمان الوعي الكامل والحقيقي، فالوعي الديني وعي ما قبل تاريخ الوعي السليم. وبذلك فقد أخضع باور الدين لمحاكمة العقل ثم أعلن موته، فالإنجيل ليس إلا تركيب عقل الإنسان المبدع في فترة محددة وليس إبداعاً خالداً. والمسيحية مثلت حلقة من سلسلة التطور الإنساني، لكن، في زمن العقل يجب إدانتها لأنها تفرق وعي الإنسان في دائرة الأوهام، إذ يفقد الإنسان الحقيقة الإنسانية ويتقبل الأوهام الميتافيزيقية. ويرى باور أن الاغتراب الديني يتأتى من ذلك الفراق القائم بين وعي الإنسان والموضوع الذي خلقه هذا الوعي وإلهه «الدين تقسيم للعقل، فالإيمان الديني يجابه الوعي كقوة مستقلة». وهذا يعني أن الدين نتاج إنساني محض، فوعي الذات يستحيل إلى موضوع، إلى كائن وهمي ذي استقلال ذاتي، يبتعد وينأى عن الذات التي خلقته ليتبدى سيداً انبجس من العدم واستوى قوة خارقة ترزح فوق الذات التي خلقته في البدء. ويمثل الوعي الديني لباور شرخاً في الوعي الإنساني، وتمزقاً في جوهر الإنسان، لأن الدين في جوهره انعكاس لعقل مقسوم، وتموضع هذا العقل المقسوم يستحيل إلى

كائن مستقل يضخمه ويطلق العنان لسطوته خيال مطلق السراح لا تلجمه قواعد العقل، أو هو غريب عن قواعد العقل ومنطقه.

بالإضافة إلى الدور الذي مارسه اليسار الهيغلي في فهم ماركس للدين، يضاف عامل آخر هو الوسط العائلي الذي نما فيه ماركس وترعرع، فهو كما يبدو لم يعرف قط تجربة الإيمان، ولم يعبر فترة قلق ديني كحال رفيقه إنجلز، فالهاجس الديني لم يطرق باب ماركس حتى عندما كان طفلاً، لذلك يمكن القول إنه كان ملحداً طبيعياً، ملحداً منذ نعومة أظفاره.

نقد ماركس في أطروحته «الفرق في فلسفة الطبيعة عند ديمقريط وأبيقور» الدين باسم وعي الذات وأكد قيمة العقل الإنساني. فالدين هو إفراز خيال مريض، قرين هلوسة متخمة يظهر ويجول في بلاد اللاعقل «ففي بلاد العقل يتوقف وجود الإله»[1]. لذلك فإن براهين وجود الإله بالنسبة إليه ليست إلا لغواً، أو برهاناً على وجود الوعي الإنساني المحايث للإنسان، ورأى ماركس أن كل البراهين على وجود الإله يمكن ليّ عنقها وتصحيحها لتثبت

(1) Karl Marx, Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure, Ed Ducros, 970, P.286.

عدم وجود الإله، فالله يوجد عندما يغيب العقل: «الله كائن لأن الطبيعة أسيء تنظيمها» و«الله كائن لأن العالم غير مقبول للعقل» و«الله كائن لأن الفكر ليس إلهاً»[1]. فالله يستوي في عرش عالم فقد العقل، أما عندما تسطع شمس العقل فإن ذلك القريب ـ البعيد عن افنسان يشد رحاله إلى ربوع أخرى.

لقد أشرع ماركس الشاب سيف العقل في وجه الدين منذ الصفحات الأولى في أطروحته عندما نقد بلوتارك الذي ألقى بالفلسفة في أناء الدين، وطالب ماركس بسيادة وسلطة مطلقة للفلسفة، فالتعايش بين هذه والدين مستحيل، فالعقل لا يزامل نقيضه، والفلسفة لا تعانق إلا صيحة بروميته (Prométhée): «بكلمة واحدة، أنا أكره كل الآلهة» ولا تعتنق إلا إيمانه وترفع «رايته في وجه كل آلهة السماء والأرض التي لا تعترف بالألوهية العليا لوعي الذات الإنساني، فوعي الذات هذا لا يضيره منافس»[2].

لذلك دافع ماركس عن أبيقور كفيلسوف لحرية الفكر ضد ديمقريط وحتميته الميكانيكية، فقد ترك أبيقور في فلسفته فضاء

---

(1) ibid.

(2) ibid, P.209.

رحباً لعفوية الإنسان المبدعة واقتلع من تربة الإنسان كل الأعشاب الميتافيزيقية التي تقض راحته بأشباح الآلهة، ففي رحاب أبيقور نجد الإنسان حراً، بدون آلهة، في عالم توارت فيه تماماً «كل التحديدات بما فيها الإله».

وعندما رفض ماركس المقارنة بين المسيح وسقراط، استغلها لإظهار الفرق بين الفلسفة والدين، أي بين العقل واللاعقل، فأولهما «يمثل معرفة الإنسان لنفسه، والآخر يمثل معرفة الإنسان لخطاياه» بمعنى آخر فإن الفلسفة تمثل دفاع الإنسان عن عقل الإنسان وقيمته، في حين يظهر الدين عجز الإنسان وبؤسه. إن الفلسفة في جوهرها دفاع عن الإنسان، عن عقل الإنسان وكماله، أما الدين فهو مدافع عن نقض الإنسان. والفلسفة راية الدفاع عن العقل الإنساني تحارب وتدحض وتنفي الدين كناف للإنسان، وهي تعمل على تحرير وعي الإنسان في حين يعمل نقيضها على تعمية وتضليل وعي الإنسان[1].

لا يؤكد الإنسان نفسه في نظر ماركس الشاب من خلال الإله بل من خلال شروط وجوده وإلا كان غير جدير بإنسانيته، وعندما

---

(1) ibid, P.108.

يُذكّر في ملحق أطروحته بنصوص شلنغ الشاب حول لاموضوعية الإله، يقول ماركس إن «العقل الضعيف ليس ذلك الذي لا يعترف بأي إله موضوعي، بل ذلك الذي يعترف بأحد الآلهة»، ومن ثم يؤكد أنه قد جاء الوقت لتحرير عقل الإنسان من كل الأغلال التي تكبّله.

العقل لا يتصالح مع الإيمان لأنه لا يؤمن إلا بنفسه، لذلك فمصالحة العقل والإيمان مستحيلة استحالة تصالح الفلسفة والدين، وكل إيمان هو انتقاص لقيمة العقل وتعكير لصفاء الوعي الذاتي، ولا يأتي الإيمان إلا لعقل غير قادر على فهم طبيعة ذاته، لذلك يهاجم ماركس إله بلوتارخ ويعتبره حصيلة لخوف الإنسان وعجزه، ووسيلة لتهدئة الإنسان وترميم عجزه. لا يؤله الإنسان إلا نفسه، ولا يخلق ذلك الإله إلا عندما يضيع في متاهات نفسه، عندما يخاف الحاضر ثم يخاف المستقبل، وبعد ذلك تبحث الذات الأنانية والمنكفئة على ذاتها عن الأمان فتخلق الإله أي تؤلّه ذاتها.

إن نقد ماركس في الأطروحة للدين تم على أساس حرية الوعي وحرية العقل، أي تم باسم الإنسان الكامل الذي يجب أن يحكم نفسه وعالمه بدون أي تدخل خارجي.

ماركس ـ فيورباخ ـ ونقد الدين

تكمن أصالة مساهمة فيورباخ الفلسفية في سعيها لتحرير الإنسان وإعادة تقييمه، وجعله يستعيد كل حقوقه المهدورة كإنسان والتخلص من كل القيود والسلاسل اللاهوتية. يصبح الإنسان عند فيورباخ سيد نفسه وسيد الكون، يتحدد بنفسه ويحدد غيره، إن فلسفة فيورباخ صيحة مدوية لاستعادة جوهر الإنسان المفقود وإنسانيته المغيبة وراء جدران لاهوتية صماء.

باسم الإنسان ثار فيورباخ على كل ما هو غيبي، وباسم الإنسان أعاد قراءة فلسفة هيغل ليميز بين الهيغلية الظاهرة والهيغلية الباطنة. فالهيغلية الظاهرة نظام فلسفي ليس في جوهره إلا لاهوتاً تأملياً، أما الهيغلية الباطنة فهي تعبير عن حقيقة الذات الإنسانية.

يعيد فيورباخ قراءة هيغل ليخرج منه كل ما يؤكد الذات الإنسانية، وليدين الهيغلية كنظام مبني بمواد لاهوتية مسيحية ومصوغ بأدوات ديالكتيكية. إن إله هيغل المغترب عن ذاته قد وجِد باستمرار في الوعي الديني، وبالتالي فإن هذا الإله الفلسفي ليس إلا شكلاً آخر للإله التقليدي. لذلك يصب فيورباخ كل نقده على هيغل، فالهيغلية «صوفية عقلانية»، و«حصن اللاهوت الأخير»

و«المحاولة الأخيرة المجيدة لترميم المسيحية المهترئة بالفلسفة».

لقد قاد نقد الدين فيورباخ إلى نقد أستاذه هيغل واستبدال فلسفته ودينه بفلسفة ودين جديدين، فلسفة الإنسان ودين يجعل من الإنسان إلهاً، أي الوصول إلى معتقد ديني سماه فيورباخ بالأنتربولوجيا[1].

استعاض فيورباخ عن فكرة الله بالإنسان، ملغياً بذلك الله ومؤلهاً الإنسان. فكتاب فيورباخ «جوهر المسيحية» بناء نظري يبرهن على أن جوهر الإله ليس إلا جوهر الإنسان المغترب. وإذا كان هيغل يرى في الإنسان صورة الإله المغترب عن ذاته، فإن فيورباخ يعكس الصورة ويعطيها حقيقتها: الله هو الإنسان في حالته المغتربة، وبالتالي فإن الدين اغتراب. هنا يعكس فيورباخ هيغل وينطلق من الواقع المحسوس لا من السماء ولا من سماء الوعي، ويظهر في «جوهر المسيحية» الجذور المادية للدين والتربة التي ينبجس منها الدين كاغتراب والمسار الطويل والملتوي لهذا الدين في عملية تشكله، فنقطة الانطلاق والنهاية تنبع من الإنسان الذي

(1) R. Tucker, philosophie et mythe chez Karl Marx, Payot, 1963, P.72-75.

يخرج الله من خياله وتصوراته، ولا يعرف الإنسان الإله إلا لأنه جزء منه، وفي معرفته للإله إنما يعرف نفسه، وهو لا يؤمن بالأثير الإلهي وبالعدم الإلهي إلا لأنهما جزء منه ويصدران عنه، وبذلك يتبخر كل ما هو ديني ليجد حقيقته المادية، فالديني هو الإنسان والوعي الديني هو وعي الإنسان المشوه لذاته. وبذلك يصبح الله الإنسان الجديد. فالإنسان الجديد هو تطابق الإنسان والإله.

وصل فيورباخ إلى مفهومه الجديد للإنسان بالاعتماد على فلسفة هيغل، استعمل أدوات هيغل ليحاربه بها، لذلك يمكن أن نقول إن إنسان فيورباخ قد خرج من رحم الفلسفة الهيغلية، فالإله الهيغلي المغترب عن نفسه أصبح إنسان فيورباخ المغترب عن ذاته أيضاً بسبب إسقاطه خير ما عنده على كائن سماوي، ولا يصبح هذا الإنسان حقيقياً وجديداً إلا عندما يطابق السماوي الأرضي معيداً للإنسان ما استلب منه، أي عندما يصبح إلهاً ـ إنساناً متخلصاً من انقسامه واغترابه.

ويمكن أن نرسم ذلك فلسفياً بالشكل التالي:

تقذف الـذات بجوهرها خارجاً، ويصبح ذلك التخارج موضوعاً، أي يخرج الموضوع من تخارج الذات، وتعود الذات

بعد ذلك لتتأمل وتعبد الموضوع، فالله هو تموضع الجوهر الإنساني. إن ثورة فيورباخ تهدف إلى وحدة الذات والموضوع أي إعادة صوغ الإنسان ليصبح ذاتاً جديدة بلا إنقسام. يسقط الإنسان بواسطة عملية التخارج كل صفاته الإيجابية خارجاً ويسميها إلهاً، فالإله إذن صورة الكمال الإنساني، وعندما يعبد الإنسان إلهه إنما يعبد نفسه في صورة إله، فليس الدين إلا شكلاً معيناً من عبادة الذات الإنسانية. وهذه العبادة تجعل الإنسان غريباً عن ذاته، مقسوماً، مزدوجاً، فهناك من ناحية الإلهي ـ جوهر الإنسان، وهناك من ناحية ثانية الإنساني المشوه والناقص، لكن هذا الازدواج ليس متناظراً لأن كل غنى الإنسان وخصائصه تذهب إلى الإله، فيبقى الإنسان وبؤسه وخصائصه السلبية، ينهب الإلهي الإنساني، فيصبح الأخير فقيراً بائساً «حتى يصبح الإله كل شيء، على الإنسان أن يصبح لا شيء».

يظهر فيورباخ مكمن اغتراب الإنسان ليصل إلى إنسان بدون اغتراب، فصيحته في وجه الدين هي صيحة لاستعادة وجه الإنسان الحقيقي الذي استلبه الدين. لذلك فإن موقف فيورباخ عملي ونظري، نظري لأنه يظهر حقيقة، وعملي لأنه يعمل على

تغيير الإنسان المستلب دينياً، فهذا الأخير كائن سلبي يهجر عالمه المادي ويقذف نفسه في تأمل الإلهي واللامتناهي، أي يتأمل فقره الحقيقي وغناه المفقود. ويلعب هنا حلمه وخياله دور الجسر بين المادي واللامادي، فالحلم هو الأداة الوهمية التي يستعملها الإنسان لاستعادة ما فقده، وكلما زاد فقر الإنسان اتسع حلمه. فعظمة الحلم الديني هي عظمة البؤس الدنيوي.

إن تجاوز الاغتراب الديني يشكل الشرط الرئيسي لتحرير الإنسان وخلاصه من تمزقه واستعادته لطاقاته المبدعة. عندئذٍ فقط يصل الإنسان إلى «إنسانية إيجابية»، إلى «مسيحية منجزة» تحل محل الدين التاريخي، ويعود الإنسان بعد ذلك إلى ذاته وإلى الآخرين، وتتحرر ذاته المصلوبة على الوهم الديني، فيتصالح مع نفسه ومع الآخرين في عالم جديد قانونه الحب: عالم مادي بلا أوهام يحكم الإنسان فيه نفسه بالتعاون مع أبناء نوعه «ليس الديالكتيك الحقيقي مونولوغ مفكر وحيد، إنه ديالوغ بين الأنا والأنت».

فإذا كان الإنسان الديني يتعاطى مع عالمه ومجتمعه عن طريق رجال الدين وقنواتهم، فإن فيورباخ يريد أن يجعل الإنسان يتكلم بنفسه، ويعامل الآخرين والعالم بدون وسطاء أو متحدثين باسمه، أي أن يعيد للإنسان إنسانيته المفقودة، يصبح جزءاً من واقعه

الإنساني بعد تحرره من سجن أنانيته، وانقشاع أوهامه الدينية، وتخلصه من الخداع الديني الذي أفقده جوهره.

إن من يقف في ساحة فيورباخ الفلسفية هو الإنسان المكّبل بالوهم الديني، ويدور كل بحث فيورباخ وخصوصاً في مؤلفه الكبير «جوهر المسيحية» حول الإنسان، هذا المكبل أولاً، ثم المتحرر ثانياً من أقمطته الدينية.

وعندما نقد ماركس الشاب الدين فإنه استند بدوره إلى أسس فيورباخ النظرية، ولا شك أن تأثير فيورباخ في ماركس كان كاسحاً في فترة ١٨٤٢ ـ ١٨٤٤. يقول ماركس في مخطوطات ١٨٤٤: «منذ فنومينولوجيا ومنطق هيغل، فإن كتابات (فيورباخ)، هي الوحيدة التي تضمنت ثورة نظرية حقيقية». هذه الثورة النظرية لدى فيورباخ تتأتى من فضائه الفلسفي الجديد، **فلم تعد الفلسفة تهيم في عالم المطلق، بل استقرت على أرض الواقع**، الأرض الوحيدة في هذا الكون. وبذلك مهد فيورباخ لفلسفة جديدة، وأعطى منهجاً جدياً، فأصبح حامل لواء فلسفة تتعاطى مع الإنسان والطبيعة والمجتمع.

لقد خرجت كتابات ماركس الشاب من معطف فيورباخ، وإذا كان هذا الأخير قد قصر اهتمامه على مشكلة الاغتراب الديني، فإن

ماركس الشاب أخذ مقولة الاغتراب هذه وحاول رصدها في جميع مجالات المجتمع المدني والسياسي.

وبشكل عام، فإن كتابات فيورباخ، شكلت نهاية الفلسفة الهيغلية ومهدت لفلسفة جديدة، إنها نقطة تحول، ممر، وجسر يصل بين فلسفتين، الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، والفلسفة الماركسية التي بدأ ماركس في بنائها بعد أن تجاوز الجسر الفيورباخي الذي مشى عليه خلال سنتين من حياته النظرية، أي عندما كان في مرحلته الأنتربولوجية: فلسفة الإنسان.

النقد الأنتربولوجي للدين

عندما هبط ماركس من سماء الفلسفة واستقر على أرضية الواقع الصلبة، تابع هجومه ونقده للدين والمفاهيم الضبابية، لكن هذه المرة سلك درباً جديداً، ففي هذه اللحظة الجديدة لم ينقد ماركس الدين باسم عقلانية الفلسفة والإنسان المجرد المجتزأ إلى عقل وجوهر، بل باسم إنسان عيني محدد بوضع اجتماعي. **وتابع النقد هنا مساره ليحرر الإنسان من نير الاضطهاد والقمع المعيش فعلاً. وعلى الرغم من تركيز ماركس في لحظته الجديدة على الشروط الاجتماعية وعلى نقده المشخص للدين فإنه بقي يدور في إطار فلسفة فيورباخ الأنتربولوجية التي تتلخص في العبارة التالية: الإنسان يحل مكان الإله.**

سار ماركس في نقده للدين على طريق اليسار الهيغلي، لذلك لم ير الدين آنذاك انطلاقاً من البنيان الاجتماعي المسيطر وأشكاله ودرجة تطوره بل من خلال مقولة الإنسان الفرد التي تغمط مفهوم

الصراع الطبقي، فيبقى تحرير الشعور من الضباب الديني شرطاً أساسياً بل وحيداً للتحرر الإنساني.

يقول ماركس في «نقد فلسفة الحق عند هيغل»: «نقد الدين هو أساس كل نقد»[1]، ذلك أن الإنسان يضيع في الدين مع أن الدين في الواقع هو ظاهر الإنسان لا أكثر «الإنسان الذي بحث في واقع السماء الخيالي عما فوق ـ الإنسان، لم يعثر إلا على انعكاس ذاته»[2]. يؤكد ماركس هنا على طريقة فيورباخ أن الحقيقة الوحيدة في هذا العالم هي الحقيقة الإنسانية، فأسس نقد الدين تعتمد على أن الإنسان هو الذي صنع الدين، وليس الدين هو الذي صنع الإنسان.. فالدين هو وعي الذات لدى الإنسان الذي «أما أنه لم يتملك نفسه بعد أو أنه أضاع نفسه من جديد»، ويلازم الدين في الحالتين وجود نقص في الإنسان أو في شروط وجوده، ويولد هذا الشرط وعياً مزدوجاً لدى الإنسان، وعياً مشوهاً لواقع مشوه يبحث عن المعنى في كائن علوي ليس في حقيقته إلا انعكاساً وصورة لوعي الإنسان ذاته، أي تركيب خيالي وهمي أنتجه وعي تعيس. وبذلك ينشطر وعي الإنسان إلى وعيين معبراً بذلك بشكل لا شعوري عن واقعه المشوه.

---

(1) Karl Marx, Critique de la philosophie du droit de Hegel Ed: Aubier, P.51.

(2) ibid P.51.

يشكل الدين والحالة هذه التحقيق الذاتي الوهمي للإنسان، فالإنسان العاجز عن تحقيق ذاته في عالمه المعيش يبحث عنه في عالم روحاني خلقه بنفسه، فجوهر الإنسان يستحيل إلى جوهر لا إنساني مغاير ظاهرياً للإنسان ثم يحمل اسم الإله.

تولد السماوات من الأرض، ويشكل شقاء الأرض وبؤسها تربة ذلك الكيان السماوي، فالدين يحمل على الرغم من أساسه الوهمي احتجاجاً ضد البؤس، لكن هذا الاحتجاج الذي ولده البؤس بائس بدوره لأنه في جوهره استطالة وتأبيد لهذا البؤس، فالبؤس الديني تعبير عن البؤس واحتجاج ضده «الدين هو زفرة المخلوق المعذب، وروح عالم بلا قلب، كما أنه فكر عالم يفتقر إلى الفكر، إنه أفيون الشعوب». يتجلى الدين في هذا الشرط كأيديولوجيا تشرح وتبرر الواقع الموجود. ولا يقتصر دور هذه الأيديولوجيا على مستوى الشعور (الهروب في الخيالي) لكونها تفرز معها مباشرة آثاراً مادية، فالوعي الديني يتلازم مباشرة مع قبول الواقع البائس والاضطهاد، أي إنه يدجّن الإنسان ويلقي به في قدرية مهلكة.

إن جملة ماركس الشهيرة «الدين أفيون الشعوب» قد أسالت مداداً غزيراً نظراً إلى قربها من الأحجية. وما قصده ماركس بعبارته الشهيرة تلك ليس الهجوم على الدين من حيث هو دين، بل الهجوم

على الشروط الاجتماعية البائسة التي تنتج الدين بشكل يومي. ففكر ماركس ليس أطروحة موجهة ضد الكهنوت والمؤسسات الدينية بل صرخة لاجتثاث البؤس وتغيير العالم. وعلى الرغم من وجود ماركس فوق أرضية فيورباخية فإنه لم يهدف إلى صقل الشعور، بل أكد على الواقع المادي الذي هو الشرط الأساسي في تشكيل هذا الشعور. فمن خلال الهجوم على الوعي الديني هتك ماركس كل مركبات النظام القائم، فالشعور الديني ليس محايثاً للإنسان، يلازمه منذ ولادته، بل هو نتاج اجتماعي. **فالخيالي في تشكلاته واستطالاته ينهل باستمرار من المعين الاجتماعي.**

لا تشكل صيحة ماركس هنا صيحة أخلاقية مجردة ولا دعوة للعقلانية المبهمة بل دعوة إلى الحركة، فالتوجه إلى الدين ينطلق من بندقية السياسة، بندقية الدعوة إلى التغيير «فالنضال ضد الدين إذن هو نضال مباشر ضد هذا العالم الذي يشكل الدين أريجه الروحي»[1].

تولد الشروط المشوهة ديالكتيكياً وعياً مشوهاً، ونقد الدين من حيث هو سعادة زائفة نقد للشروط الموجودة.

يركز ماركس في تحليله على دور ووظيفة الدين من حيث

---

(1) ibid. P.53.

هو معوض ومهدئ على مستوى الشعور، ونزوع عاجز نحو سعادة مفقودة يجب تملكها «إلغاء الدين من حيث هو سعادة زائفة للشعب، مطالبة بسعادته الحقيقية». فالسعادة يجب أن تعاش لا أن تتخيل، لكن الإنسان لا يتخلى عن سعادته الواهمة إلا عندما يدخل في **سعادة حقيقية**.. أي عندما يغير واقعه.

النقد الماركسي لفيورباخ

أثرت أطروحات فيورباخ في كل كتابات ماركس الشاب حول الدين، فكتابات **ماركس الشاب** بشأن الدين لم تكن ماركسية بقدر ما كانت فيورباخية، وبقي فيورباخ «نهر النار» منارة لماركس إلى أن وصل إلى ضفاف الماركسية العلمية، فأدار ظهره إلى تلك المنارة وسلك طريقاً جديداً، وكان هذا التخلي عن فيورباخ تخلياً في الوقت نفسه عن كتاباته الفيورباخية. وعندها دان ماركس فيورباخ وتنصل منه دان في الوقت نفسه كتاباته السابقة الموصومة بأختام فيورباخ. لذلك كان من الطبيعي أن يبدأ ماركس طريقه الجديد بنقد فيورباخ..

حددت «الأيديولوجيا الألمانية» بداية الماركسية العلمية، بداية تخلي ماركس عن وعيه السابق. لذلك حملت معها منذ البدء، ومنذ الصفحة الأولى، نقد فيورباخ ونقد مفهومه المثالي للدين.

يقول ماركس في أطروحاته حول فيورباخ:

ـ «ينطلق فيورباخ من واقع أن الدين يجعل الإنسان غريباً عن

نفسه ويضاعف العالم إلى عالم ديني، موضوع للتصور، وعالم واقعي دنيوي. وأن عمله يقوم على جر العالم الديني إلى قاعدته الدنيوية، وهو يرى أنه، بعد إنجاز هذا العمل يبقى الأمر الرئيسي الذي ينبغي إنجازه. ذلك أن كون الأساس الدنيوي ينفصل عن ذاته ويقيم نفسه في السحب كمملكة مستقلة لا يمكن تفسيره فعلاً إلا بالتمزق والتناقض الداخليين لهذا الأساس الدنيوي. يجب إذن فهم هذا الأساس الدنيوي في تناقضاته، ومن ثم تثويره بالممارسة لإلغاء التناقض فيه. فما أن نكشف، مثلاً، أن الأسرة الأرضية هي سر الأسرة السماوية حتى يتعين نقد الأولى في مجال النظرية، وتثويرها في مجال الممارسة».

ـ «فيورباخ الجوهر الديني في الجوهر الإنساني، ولكن الجوهر الإنساني ليس تجريداً محايثاً للفرد المعزول. فهذا الجوهر، في حقيقته الواقعية، هو مجموع العلاقات الاجتماعية. إن فيورباخ الذي لا يقدم على نقد هذا الجوهر الواقعي، يجد نفسه مرغماً على:

١ ـ أن يجرد الشعور الديني من سياق التاريخ، ويثبته كشيء قائم بذاته، مفترضاً وجود فرد إنساني مجرد ومعزول.

٢ ـ أن ينظر بالتالي إلى الكائن الإنساني كـ«نوع» فقط، ككونية داخلية، خرساء، تربط بصورة طبيعية بحتة بين الأفراد العديدين».

ـ «لذا فإن فيورباخ لا يرى أن «الفكر الديني» هو نفسه نتاج

اجتماعي وأن الفرد المجرد الذي يتناوله بالتحليل إنما ينتمي في الواقع إلى شكل اجتماعي محدد»[1].

ويقدم لنا ماركس من خلال هذه الأطروحات المفاهيم التالية:

١ ـ الدين انعكاس للواقع الأرضي بتناقضاته الاجتماعية.

٢ ـ ليس الإنسان «جوهراً» أبدياً بل كائناً محدداً اجتماعياً.

٣ ـ ليس هناك جوهر ديني لدى الإنسان أي ليس هناك «شعور ديني» ملازم للإنسان منذ ولادته.

وعلى الرغم من مساهمة فيورباخ في ميدان المادية ـ فهو الذي قدم الأطروحة القائلة بأن «الوجود يحدد الوعي» ـ فإن مساهمته في نقد الدين كانت محدودة في دلالتها العلمية «إن النتائج الوحيدة التي وصل إليها هذا النقد الفلسفي، لم تتجاوز بعض الإيضاحات عن التاريخ الديني ـ ومن وجهة نظر ضيقة ـ للمسيحية»[2].

إن نقد فيورباخ للدين لم يتجاوز نقد فلاسفة عصر التنوير له إن لم يكن أقل، حيث أن طرحه لمنهج هيغل الديالكتيكي جعل من نقده للدين نقداً ميكانيكياً ومثالياً. فكل نقده تم اعتماداً على مقولة جوهر الإنسان، جوهر «معطى مسبقاً بدون أي تحديد

(1) Karl Marx, Fredric Engels, L'idéologie Allemande, Ed: Sociales, 1952, p32 – 33.

(2) ibid, P.15.

اجتماعي ـ تاريخي «فليس هناك مكان أبداً لديه عن العالم الذي يعيش فيه هذا الإنسان». والجوهر الفيورباخي للإنسان ليس إلا مشتقاً جديداً «للطبيعة الإنسانية الأبدية»، مفهوم ميتافيزيقي تجاوزه بكثير الفلاسفة الماديون الفرنسيون عندما اكتشفوا أن الإنسان نتاج للظروف الاجتماعية.

استنبط فيورباخ مفهومه لجوهر الإنسان من الإسقاط الديني المغترب للإنسان، من صورة الإله المسيحي. فرؤيته للإنسان، على الرغم من غلافها المادي، كانت مسيحية في جوهرها، فوحدانية الإله المتفرد والسرمدي أعطيت للإنسان وجعلته إلهاً جديداً، كائناً متفرداً سرمدياً، لذلك يقول عنه إنجلز «لم يولد هذا الإنسان في حضن أمه، بل فرضه إله الأديان الموحدة فهو إذن لا يعيش في عالم واقعي تشكل وتحدد تاريخياً»[1].

يبدو جوهر الإنسان الفيورباخي ملفّعاً بالدين من رأسه إلى قدميه، حيث الدين هنا عاطفة وشعور ضروريان للإنسان يلازمانه من البدء إلى النهاية.

وعلى الرغم من مادية وإلحاد مؤلف «جوهر المسيحية» فقد

(1) F. Engels, Ludwig Feurhbach, et la fin de la philosophie classique alleonaude, 1888, P.38.

رأى في الدين حاجة أبدية وعادية للإنسان، وظهرت هذه المثالية في ميدان التاريخ، بل عكست نفسها على فهم فيورباخ للتاريخ «المراحل الإنسانية لا تتمايز بعضها من بعض إلا بتغيرات الطبيعة الدينية». واقتراح فيورباخ نيابة عن المسيحية ديناً جديداً هو دين الحب، إذ «إن فيورباخ لا يريد مطلقاً أن يلغي الدين، إنما يريد أن يحسنه. والفلسفة نفسها ينبغي أن تتحول إلى دين».

بقي فيورباخ قائماً وواقفاً في الحقل الديني بالرغم من كل هجومه على الدين، فأسبغ مفهومه هذا حتى على العلاقات الاجتماعية كالحب والصداقة والشفقة... ففي رأيه «أن هذه العلاقات لا تبلغ كل قيمتها إلا بعد تقديسها باسم «دين». وباختصار فإن فيورباخ لم يهدف إلى هدم الدين بل إلى تغيير شكله وإحلال دين جديد مكان المسيحية، دين مادي من تحت ومثالي من فوق.

لذلك فإن نقد الماركسية لفيورباخ يعني نقد كل مفهوم إنتروبولوجي للدين والإنسان، أي فهم الدين انطلاقاً من الشروط الاجتماعية المسيطرة، وهو ما فعله ماركس وإنجلز ابتداءً من عام ١٨٤٥.

الدين والبنيان الفوقي

بدأ ماركس بعد عام ١٨٤٥ بداية مرحلته العلمية، التي شرع في صوغها بعد أن أخذ ينأى عن ضباب الفلسفة الألمانية. وهنا اكتسب مفهوم الدين أساسه النظري المادي، أي أصبح يفهم ويحلل من خلال نظرية ماركس في الأيديولوجيا التي صاغها بشكل متسق في كتابه «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي».

يقول ماركس:

«في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم، يدخل البشر في علاقات محددة، ضرورية، ومستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج تتطابق مع درجة تطور محددة لقواهم المنتجة المادية. وتشكل مجموع علاقات الإنتاج هذه البنيان الاقتصادي للمجتمع، أي الأساس المشخّص الذي يقوم عليه البنيان الفوقي الحقوقي والسياسي الذي توافقه أشكال وعي اجتماعي محددة»(١).

(1) K. Marx, Contribution à la Critique de l'économie Politique Ed. Sociales, 1972, P.4.

يتحدد شكل الوعي ومضمونه إذن بدرجة تطور الواقع الاجتماعي ويتغير ويتبدل تبعاً لدرجة تطور وتغير الواقع الاجتماعي.

يقول ماركس:

«يحدد نمط إنتاج الحياة المادية عملية تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية بشكل عام»[1].

وهكذا فإن الحياة الاجتماعية بكل مكوناتها السياسية والاجتماعية والحقوقية والدينية لا تتحدد بذاتها ولا «بالنمو المستقل» للوعي الإنساني، بل بشروط الحياة المادية، أي بنمط الإنتاج المسيطر، أي «ليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم، بل بالعكس فإن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»([2]).

يحدد الوضع الاقتصادي في المستوى الأخير كل مفاهيم البشر وتصوراتهم وأفكارهم. فالوعي بكل أشكاله انعكاس للواقع.

يقول إنجلز:

«لا يجب البحث عن أسباب كل التحولات الاجتماعية

---

(1) ibid, P.14.

(2) ibid, P.14.

والتبدلات السياسية في ذهن الإنسان، ولا في الفهم الكامل للحقيقة الأبدية والعدالة، بل في التغيرات الحاصلة في كيفية الإنتاج والتبادل، لا يجب البحث عن هذه الأسباب في الفلسفة بل في اقتصاد كل عصر من العصور». ويضيف إنجلز في مكان آخر «كل النظريات الأخلاقية» نتاج «للتطور الاقتصادي الذي بلغه المجتمع»[1].

لكن العلاقة بين البنيان السفلي والبنيان الفوقي ليست ميكانيكية، فالوعي ليس انعكاس مرآة للواقع الاقتصادي، بل يتأثر بجملة من العوامل المختلفة (التراث، الثقافة الموجودة، الصراع الطبقي...) فالبنيان الفوقي لا يوازي بشكل هندسي، بشكل حرفي، البنيان السفلي، وتغيير البنيان الأول لا يتبعه بشكل ميكانيكي تغير في البنيان الآخر. هذا يعني أن «إصلاح» الواقع وتغييره لا يستتبعه بشكل متواقت تغير مواز في ميدان الشعور والتصورات. وعلى الرغم من ارتباط البنى الفوقية بالبنى السفلية فإنها تظل متسمة باستقلال ذاتي نسبي في تطورها ونموها. فالوعي يعكس الواقع لكنه ما يلبث أن يعود فيؤثر فيه. لذلك فإن الماركسية ترفض اعتبار الاقتصاد أساساً ومفتاحاً وحيداً لشرح الظواهر. يقول إنجلز في

(1) Cité par w. theimer: les grands thèmes du Marxisme. une initiation critique, Ed : le Centurion p.104.

رسالة له إلى ب. بورجس في ٢٥ كانون الثاني ١٨٩٤: «ليس هناك مفعول أوتوماتيكي للوضع الاقتصادي».

وإذا كان ماركس وإنجلز قد شددا على دور العنصر الاقتصادي فذلك للرد على الأفكار المثالية التي كانت سائدة في زمنهما والتي كانت تفسر العالم كله على أساس الفكر، أي لم تكن تبحث عن الواقع في الواقع بل في الفكر «الذي أنتجه» لذلك يقول إنجلز:

«إن العامل المحدد في التاريخ، على المستوى الأخير، هو الإنتاج وإعادة إنتاج الحياة الواقعية... إن من يشوّه هذا الافتراض بجعل العامل الاقتصادي المحدد الوحيد، إنما يحوله إلى جملة فارغة، غامضة، لا معنى لها».

فالعامل الاقتصادي محدد إذن في **المستوى الأخير**. أي ليس العامل الوحيد في تفسير ظاهرة اجتماعية لكنه العامل المسيطر، الأكثر أثراً من غيره.

وقد قدم غرامشي شرحاً مفصلاً ودقيقاً لشكل العلاقة القائمة بين البنيان السفلي والبنيان الفوقي:

١ ـ البنيان الفوقي لا يتحدد فقط بالبنيان السفلي بل يتحدد أيضاً بنفسه الذي يغتني ويتطور خلال عملية الصراع الطبقي[1].

---

(1) C. glucksmann, Gramsci et l'Etat, Ed. FAYARD, 1975, p.282-300.

فكل طبقة على الرغم من تحددها بمكانها في الانتاج مضطرة خلال نضالها من أجل السلطة أن تعدل وتعيد صوغ أفكارها من أجل بقائها واستمرار وجودها، بحيث لا يصبح فكرها انعكاساً مباشراً لموقعها الإنتاجي.

٢ ـ يوجد بين البنيان السفلي، والبنيانات الفوقية التي تتأثر بكل أشكال الصراع الطبقي أوليات ذات تركيب منطقي ـ زمني.

«يوجد منطقياً وزمنياً: بنيان سفلي اجتماعي ـ بنيانات فوقية ـ بنيان مادي للبنيان الفوقي».

معنى ذلك أن البنيان الفوقي لا يتحدد بالبنيان السفلي بشكل سكوني وميكانيكي، بل يتحول وتغتني دلالته من خلال الصراع الطبقي: أي يصبح للبنيان الفوقي بنيان مادي خاص به على الرغم من ارتباطه بالبنيان السفلي، وبذلك يرفض غرامشي النموذج المبتذل والآلي الذي يرى في كل الظواهر الاجتماعية صورة سلبية، صورة مرآة، للبنيان الاقتصادي المسيطر.

وهكذا فإن للأفكار والتصورات استقلالاً نسبياً وحياة خاصة بها على الرغم من خضوعها في المستوى الأخير للعامل الاقتصادي.

تحتفظ ميادين الوعي الاجتماعي بخصوصيتها، فهي لا تعكس حاضرها فقط بأفكاره وأيديولوجيته، بل تعكس أيضاً بعض

مركبات الأيديولوجيات السالفة المرتبطة بالماضي والمترسبة في قاع الشعور والتي تعمل في الحاضر وتؤثر فيه على الرغم من انتمائها إلى الماضي. فالماضي الأيديولوجي لا يموت بسهولة، وكثيراً ما يحاول أن يتسيد على الحاضر. لذلك تتابع التقاليد والأيديولوجيا الغيبية وجودها ـ لفترات محدودة ـ حتى في المجتمع الاشتراكي، وكذلك في أوساط الطبقة العاملة حتى في أكثر البلدان الرأسمالية تطوراً.

يقول ماركس:

«تجثم تقاليد جميع الأجيال ثقيلة على دماغ الأحياء»، ويقول أيضاً في «رأس المال» «يمسك الميت بالحي».

كما كتب إنجلز في رسالته إلى بلوخ:

«إن الشروط الاقتصادية محددة في المستوى الأخير، لكن الشروط السياسية، ... حتى التقاليد التي تأخذ بالعقول، تلعب دورها أيضاً، على الرغم من أن هذا الدور ليس حاسماً».

فأيديولوجيا الحاضر لا تعبر عنه فقط بل تحمل في طياتها كثيراً من رواسب الماضي، والنضال ضد الحاضر يعني في الوقت نفسه النضال ضد الماضي.

إن المفهوم المادي للتاريخ لا يرى في الدين والتصورات الميتافيزيقية كياناً مستقلاً ذا حياة خاصة، لكنه انعكاس بدرجات متفاوتة للبنيان الاقتصادي للمجتمع، فالدين والفكر هما إنتاج اجتماعي يختلف شكله مع تطور الصراع الطبقي ونمط الإنتاج. **ولا تشرح المادية التاريخية الشروط المادية للمجتمع من خلال الوعي الديني، بل تشرح الوعي الديني بالشروط المادية**، فالمفهوم المادي للتاريخ يرى الحركة الاجتماعية تاريخياً، كسلسلة خاضعة لجملة قوانين ليست مستقلة فقط عن إرادة البشر ووعيهم، بل هي محددة لهذه الإرادة وهذا الوعي، فالوعي لا يلعب إلا دوراً ثانوياً في مسار التاريخ ولا يمكنه أن يلعب دوراً فعالاً إلا في شروط تاريخية محددة ـ عدم تطابق علاقات الإنتاج مع القوى المنتجة ـ. لذلك، فإن نقد الدين الذي عمر كتابات ماركس الأولى، أخذ بالتراجع تماماً مع بزوغ نظرية ماركس العلمية التي تتمحور في دراستها على الفترات الاجتماعية المحددة اقتصادياً وليس على دراسة الوعي ومشكلية الإنسان.

نقد الأيديولوجيا والأيديولوجيا الدينية

يعتبر مفهوم الأيديولوجيا من أكثر المفاهيم غموضاً في النظرية الماركسية وفي الأدبيات التي تعتنق الماركسية منهجاً. مع ذلك فسنميز بين نمطين من الأيديولوجيا من حيث تكوينهما ودورهما الوظيفي. الأول هو الأيديولوجيا من حيث هي انعكاس موضوعي للشروط الاجتماعية القائمة، والثاني الأيديولوجيا من حيث هي تركيب وظيفي في المجتمع الطبقي.

ويمكن أن نعرف الأيديولوجيا بأنها انعكاس الحركة الظاهرية للعلاقات القائمة في وعي ذوات الإنتاج (المنتجون بشكل عام)، وصياغة مذهبية لهذا الانعكاس بواسطة منظري الطبقة السائدة، فالأيديولوجيا إذن صورة مقلوبة أو مضللة للواقع، وتلعب دوراً مبرراً للعلاقات القائمة، وتكون بذلك تعبيراً عن مصالح الطبقة المسيطرة في ميدان خاص (كالاقتصاد والسياسة) أو في ميدان عام (الدين، الأخلاق، الفلسفة، الفن،...). فالأيديولوجيا بشكل

عام هي انعكاس الواقع المعيش في الوعي من خلال منظور الطبقة المسيطرة ومصالحها.

وتشكل الأيديولوجيا سواء من حيث نمطها الأول أو الثاني نظام تصورات اجتماعياً محايثاً لكل المجتمعات يهدف إلى تشكيل الإنسان وتغييره بحيث يكون قادراً على «خدمة» المجتمع الذي يعيش فيه، أي إنها تعد الفرد ليعكس القيم والمعايير المسيطرة ويساهم في حفظها وبقائها. ليست الأيديولوجيا نظام تصورات ساكناً وأبديّاً، فهي تتغير موضوعياً وتغير ذاتها بشكل واعٍ أيضاً عندما تتغير علاقات الإنتاج القائمة وعندما تبدأ رياح الصراع الطبقي تعصف بأركان النظام القائم. عند ذلك تبدأ الأيديولوجيا المسيطرة بفقدان كونيتها كتعبير عن رؤيا المجتمع بأسره.

ترغب الطبقة المسيطرة في إعطاء وجودها طابعاً أبدياً، فتقدم من أجل ذلك أيديولوجيتها كنظام أفكار وسلوك لا طبقي، صالح لكل المجتمع، أي تحاول أن تجعل من مفهومها للعالم «إسمنتاً» يمسك بأحكام كل البناء الاجتماعي معتمدة في ذلك على مثقفيها وترسانتها الإعلامية. وهذا يعني بالضرورة أن هذه الأيديولوجيا لا تقدم صورة الواقع كما هو، بل صورة مشوهة ومضللة له، صورة مشوهة للصورة الحقيقية، أو كما يقول آلتوسير: «لا تقدم الأيديولوجيا نظام العلاقات الحقيقية التي تحكم وجود الأفراد،

بل العلاقة الوهمية لهؤلاء الأفراد بالعلاقات الحقيقية التي يعيشون تحتها».

تحاول الأيديولوجيا بواسطة مقولاتها المضللة إقناع الأفراد بأنهم متساوون في الحقوق والواجبات، وبذلك فهي تلغي العلاقات الطبقية المحكومة بمفهوم الاستغلال بواسطة معايير مضللة، فيقدم الوهمي كحقيقي والحقيقي كوهمي. ولا تعتمد مقولات الأيديولوجيا في هذه الحالة ـ على أساس مادي أو رؤية علمية، بل على مقولة «جوهر الإنسان» ذات الطابع المتيافيزيقي والديني. فالمساواة الحقيقية في المجتمع يستعاض عنها بمساواة أخلاقية، معنوية لا تمس جوهر العلاقات القائمة.

فهناك إذن لحظتان في ميدان الأيديولوجيا: الأيديولوجيا كانعكاس موضوعي للواقع، أي انعكاس محدد بدرجة تطور القوى المنتجة والوعي المرتبط به (الإنسان البدائي لا يمكنه أن يفهم العالم من خلال العلم بل بواسطة الأسطورة). والأيديولوجيا كنظام أو معتقد صاغته الطبقة المسيطرة.

وفي الحالة الثانية نرى تدخلاً واعياً من الطبقة المسيطرة في مفاهيم المجتمع وسلوكه، وتستحيل الأيديولوجيا عندئذٍ إلى جملة منشطات ودوافع وكوابح تحكم حركة المجتمع بحيث تعطي ديمومة للاستغلال والفروق الاجتماعية، وبحيث يبقى المستغل

مستغلاً والمستغل مستغلاً. وتغدو الأيديولوجيا بذلك آلة متعددة الرؤوس تحدد الاقتصاد والحقوق والتربية والعادات والتقاليد الاجتماعية، فتتلاشى، «خصوصية» الأفراد الظاهرة، وتتوارى «مميزاتهم الفردية» المتخيلة، ويغدو الفرد كياناً مصنوعاً بشكل كلي بإرادة الطبقة المسيطرة، أي يستحيل إلى أداة طيعة لتكريس وتدعيم وجودها وليقوم بدوره في عملية الانتاج بدون تمرد.

نصل من ذلك كله إلى نتيجتين:

أ ـ الأيديولوجيا ضرورة مطلقة لكل كلية اجتماعية، وتشكل بذلك لحظة لا غنى عنها في كل نمط من أنماط الإنتاج بسبب دورها التاريخي الوظيفي في كل مجتمع، وهي بذلك جزء عضوي من كل مجتمع. وكل مجتمع يفرز أيديولوجيا كحزمة مقولات ضرورية لتنظيم وتأطير نمط حياته، وكجواب عن تاريخيته ومتطلباتها. إن تطور شكل الأيديولوجيا وزيادة مركباتها المحكوم بتطور نمط الإنتاج لا ينفي جوهرها ودلالتها كنظارة مضللة ووعي زائف، فكل أيديولوجيا سائدة في المجتمع الطبقي مضللة بالضرورة.

ب ـ كل أيديولوجيا هي وعي زائف يرتبط بوضع اجتماعي محدد لا يسمح بوعي صحيح. ويحدد هذا الوضع الاجتماعي مفهوم الفرد للعالم وممارساته اليومية. وتبدو الأيديولوجيا ظاهرياً

كمعرفة منظمة للعالم، مع أنها في الحقيقة تضليل يرتدي ثوب المعرفة. بذلك يقبل الفرد المستغل مكانه في المجتمع كمكان طبيعي، ويرى في الدولة كياناً عقلانياً طبيعياً يقف فوق الطبقات ولا يعكس علاقات طبقية محددة، ولذلك فهو يخضع لقوانين الدولة ومتطلباتها وللواقع الاجتماعي وخصائصه كظواهر سليمة، صحيحة، لا ثغرات ولا نواقص فيها، أي ينسى التناقض الاجتماعي الذي يحكم طبيعة الدولة وشكلها.

والأيديولوجيا بطبيعتها تناقض المعرفة العلمية لأنها لا ترى الواقع كتناقض في حركة، بل ككيان متناغم متناسق إنها تصالح التناقضات بالتضليل، وهي بذلك لا تاريخية ولا مادية، تنطلق من المطلق، من الوحدة المتجانسة، كي تعمي الوعي في نهاية المطاف وتشوه الممارسة.

الأيديولوجيا في المجتمع الطبقي

تتحدد الطبقات الاجتماعية (بشكل رئيسي وليس بشكل مطلق)، بمكانها في عملية الإنتاج، أي بمكانها في **الفضاء الاقتصادي**. وتعني الطبقات الاجتماعية في نظر الماركسية التناقض والصراع الطبقي. فالصراع الطبقي يولد متواقتاً مع ولادة الطبقات، أي يولد معه كجزء محايث قائم في جوهره، ولا يمكن

القول بأن الطبقات تولد أولاً ثم تتبعها ولادة الصراع، فالصراع يولد مع ولادة الطبقات. ويشمل هذا الصراع الميادين الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية. ويمكن أن نقول بأن كل طبقة اجتماعية تتحدد بمكانها في مجموع الممارسات الاجتماعية، أي بمكانها في مجموع تقسيم العمل الاجتماعي وتقدم كل طبقة مسيطرة نفسها كممثل شرعي للطبقات بأسرها، ومن أجل ذلك تحاول أن تجعل من أيديولوجيتها أيديولوجيا مسيطرة، أيديولوجيا كل الطبقات، وهذا يعني أن الطبقة المسيطرة تقدم نفسها كمدافع ليس عن مصالحها فقط بل عن مصالح المجتمع قاطبة. ويقول ماركس بهذا الشأن:

«في الواقع إن كل طبقة جديدة تأخذ مكان من سبقها مجبرة، كي تبلغ أهدافها، بأن تقدم مصالحها كمصالح عامة لكل أعضاء المجتمع، أو، لشرح الأشياء على المستوى الفكري، إن هذه الطبقة مجبرة على أن تعطي لأفكارها شكل الكونية، فتقدمها كما لو كانت الأفكار المعقولة الوحيدة، والوحيدة المقبولة بشكل كوني».

إن تقسيم العمل إلى عمل يدوي وفكري هو الأساس المباشر للأيديولوجيا في المجتمع الطبقي «تقسيم العمل لا يصبح فعلاً تقسيم عمل إلا انطلاقاً من اللحظة التي يبدأ فيها تقسيم العمل كعمل مادي وعمل فكري، وابتداء من تلك اللحظة يتخيل الوعي

نفسه كشيء مغاير لوعي الممارسة الموجودة ويتخيل أنه يقدم حقيقة شيء ما بدون أن يقدم شيئاً ما ـ حقيقياً. وابتداء من تلك اللحظة، يبدأ الوعي بالتحرر من العالم ليصل إلى تشكيل النظرية «المحضة»، اللاهوت، الفلسفة، الأخلاق...[١].

الأيديولوجيا ليس لها تاريخ، فهي محددة (فتح الدال) لا محددة (بكسر الدال)، مع ذلك فهي تاريخية تعكس خصائص زمانها ودرجة تطوره، إفراز لبنيان اجتماعي محدد اقتصادياً «خذوا درجة تطور معينة للإنتاج، للتجارة، للاستهلاك، لتروا شكلاً معيناً من التركيب الاجتماعي، والتنظيم العائلي، والأنظمة والطبقات، أي بكلمة واحدة شكلاً من المجتمع المدني»[٢]. فكل نمط إنتاج اجتماعي يفرز شكلاً جديداً من الأيديولوجيا مع تضمنه بدون شك عناصر أيديولوجية مرتبطة بالماضي، أي بما سبقه، وينطبق ذلك أيضاً على الوعي الديني.

الأيديولوجيا الدينية

تتسم الأيديولوجيا الدينية بكونيتها ومفهومها السكوني

---

(1) Lidéologie Allemande, op.cit, p.60.

(2) MARX. ENGELS: Etudes philosophique Ed: Sociales, P.147.

للعالم ومعاييرها الأخلاقية، لا ترى المجتمع كطبقات بل تراه كأفراد يتمايزون فيما بينهم ليس بالموقع الطبقي بل بدرجة إيمان كل منهم أو عدم إيمانه. وبذلك فهي لا ترى حركة المجتمع كحركة صراع طبقية، بل تعزوها إلى الصراع بين الخير والشر، بين المؤمنين والكفرة، وهذا يعني أن حل الصراع الاجتماعي يكمن في تغيير الأخلاق و«النفوس» وإصلاحهما وتهذيبهما. إذن فالصراع ليس طبقياً بل «دينياً» و«أخلاقياً» وبالتالي يحل الإيمان محل الثورة، أي إن «إصلاح» المجتمع يمكن أن يتم وينجز بدون المس بالمؤسسات السياسية والحقوقية والاقتصادية القائمة. وتنحو الأيديولوجيا الدينية غالباً إلى تفسير الصراع الاجتماعي بـ«جوهر الإنسان السيئ» أو «الخطيئة الأصلية» فهناك نقص في جوهر الإنسان، خلل في تركيبه الروحي، يدفعه باستمرار إلى «المنكر» ويغذي فيه مجموعة خصال سيئة مثل الكره والحسد والجشع، ومعنى ذلك أن أساس الصراع الاجتماعي وحله لا علاقة لهما بالواقع الملموس بل بالواقع المجرد الذي هو في نهاية المطاف عالم وهمي مواز للعالم الإنساني، يعمل على تكريس ما هو موجود وإلجام المرء عن رؤيته.

يقول ماركس

«بررت المبادئ الاجتماعية للمسيحية العبودية القديمة، ومجدت قنانة العصور الوسطى، وقبلت واقع اضطهاد البروليتاريا... وتبشر المبادئ الاجتماعية للمسيحية بضرورة طبقة مسيطرة وأخرى مضطهدة ـ بفتح الهاء ـ، ولم تقدم للطبقة الأخيرة إلا دعاء ورعا بأن تكون الأولى محسنة لها.

«تعلن المبادئ الاجتماعية للمسيحية أن كل حقارة المضطهدين ـ بكسر الهاء ـ تجاه مضطهديهم ليست إلا قصاصاً عادلاً للخطيئة الأصلية وغيرها من الخطايا، أو محناً ابتلى بها الله، ذو الحكمة اللامتناهية، عبادة الذين تابوا إليه.

تبشر المبادئ الاجتماعية للمسيحية بالجبن، واحتقار الذات، والهوان والضعة، والإنسانية، أي باختصار بكل مزايا الرعاع»[1].

هذه التعاليم التي ترجع إنسانية الفرد إلى الصفر، خلقت بالضرورة، وتاريخياً، علاقات تاريخية بين الدولة الطبقية والأيديولوجيا الدينية، فالذات الدينية المغروسة في أديم الأرض لا تهدد بهوانها عنفوان المسيطر، فيبقى هادئاً في ملكوت اضطهاده

---

(1) Marx et Engels, Sur la religion,Ed, 1968, Sociales P.82-83.

«صاحبت ولادة الأديان الكبرى ترسيخ دعائم الدولة، تشكيل الأمم، وعدائية الطبقات. لا تستعمل الأديان المعرفة المتحررة من الأوهام، بل الأوهام السابقة على المعرفة، وترفقها بتصورات أيديولوجية محضة، بتصورات تحجب البراكسس متدخلة فيه بمعنى محدد بشكل عام»[1].

إن الأيديولوجيا الدينية، ولدت وبقيت في حقل الصراع الطبقي، ربما غيرت برقعها في مسارها التاريخي، لكنها بقيت أداة فاعلة ترعاها وتشرعها الطبقة المسيطرة كلما شعرت بالخطر. وهي ستبقى مترابطة ومتحالفة مع السياسة طالما استمر الصراع الطبقي ولم تحطم البروليتاريا أغلالها.

وقد أظهر ماركس وإنجلز في «الأيديولوجيا الألمانية» أن تاريخ الكنيسة ليس إلا التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع، وأن الصراع الديني الذي كان ينشب من حين إلى آخر في الحلبة الدينية ـ العصور الوسطى ـ كان سياسياً واجتماعياً في جوهره رغم برقعه الديني.

تشكل الأيديولوجيا الدينية في المجتمع الطبقي **أيديولوجيا**

(1) H. Lefevure, Sociologie de K. MARX, p.u.f., P.65-68.

درجة ثانية، فهي لا تعكس الأساس المادي مباشرة، بل تعكسه بوساطة البنيان الفوقي، إنها ليست إلا محور ولا أساس الأيديولوجيا المسيطرة بل أحد مركباتها. ويختلف دور هذا «المركب» حسب تطور نمط الإنتاج والقوى المنتجة (ليس هناك أي تاريخ خاص للمسيحية). وتطور الوعي الديني لا يأتيه من داخله، ولا يمليه بنيانه الداخلي، فهو يأتي من خارجه، من بنيان آخر، أي من أسباب مادية ـ تجريبية خارجة عن الفكر الديني. إن الأيديولوجيا الدينية لا تتمتع بحق «تقرير المصير» وحق «الاستقلال الذاتي»، فالحياة المادية (الصراع الطبقي) هي التي تقرر شكل هذا الاستقلال وتطوره، لم تكشف الأيديولوجيا الدينية حقيقتها كحاجب للصراع الطبقي إلا على ضوء المادية التاريخية، العلم الذي يدرس الواقع بواسطة قوانين التاريخ، العلم الذي يرى في العملية التاريخية عملية محددة بقوانينها الداخلية وليست بالإرادة البشرية. وعلى ضوء المادية التاريخية يمكن أن نقول، بأن الأيديولوجيا الدينية لم تلد وتتطور رغم التاريخ بل برضاه فقد مثلت ضرورة أملاها الواقع الاجتماعي ومسار المعرفة، وهذه الأيديولوجيا التي جاءت من سديم المجتمع البشري السحيق لن تنقشع إلا عندما يعي التاريخ نفسه في مملكة

الحرية: المجتمع الشيوعي، فالشيوعية تهدم القوانين الأبدية وتمحو الدين ولا تجدد شكله وبذلك تعاكس كل التطور التاريخي السابق.

نحو نظرية ماركسية في الدين

لم يترك مؤسسو النظرية الماركسية نظرية كاملة ومتكاملة في الدين، بل جملة مقالات وإشارات وجمل، فبعد مرحلة الشباب لم يعط ماركس إلا جملاً عرضية حول الدين، لا تشرح الدين بل تشرح أموراً أخرى (مفهوم الصنمية في كتاب رأس المال مثلاً).

والأطروحة الرئيسية لماركس وإنجلز في مجال الدين هي أن الدين ليس تعبيراً عن جوهر الإنسان، عن الإنسان كنوع، أي ليست صفة ملازمة للإنسان فالدين لا يولد مع الإنسان، محايثاً له، نطفة عضوية في كيانه، لكنه إفراز شروط تاريخية معطاة اجتماعياً، يأتي من التاريخ والمجتمع، وينمو ويتطور ويتغير ويتلاشى في مسار العملية التاريخية. يقول إنجلز:

«إن كل دين ليس سوى الانعكاس الواهم، في دماغ البشر، للقوى الخارجية التي تسيطر على وجودهم اليومي، هذا الانعكاس الذي تتخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق أرضية. ففي بدايات التاريخ، كانت قوى الطبيعة هي الخاضعة لهذا الانعكاس

الذي يتحول، لدى مختلف الشعوب، إلى الشخصيات الأكثر اختلافاً وتنوعاً، ...، لكن لم تلبث أن دخلت الميدان، إلى جانب القوى الطبيعية، قوى اجتماعية تنتصب أمام البشر، وتبدو غريبة كل الغرابة، وفي البداية، غامضة ملغزة، فهيمنت عليهم بمظهر الضرورة الطبيعية نفسها وقوى الطبيعة نفسها سواء بسواء. وأن الشخصيات الوهمية العجائبية التي لم تكن تنعكس فيها في البدء سوى قوى الطبيعة الخفية تتلقى من وراء ذلك صفات اجتماعية، وتصبح ممثلة القوى التاريخية. في مرحلة أكثر تقدماً من التطور، تنقل جملة الصفات الطبيعية والاجتماعية للآلهة الكثيرة العدد إلى إله واحد كلي القدرة، ليس سوى انعكاس للإنسان المجرد. على هذا النحو ولدت ديانة التوحيد، التي كانت في التاريخ آخر نتاج للفلسفة اليونانية العامية في فترة إنحطاطها، ووجدت تجسيدها جاهزاً تماماً في إله اليهود الخاص، يهوه. في هذا الشكل البسيط، الملائم، المرن والقابل للتكيف مع كل شيء أمكن للدين أن يستمر كشكل مباشر، شعوري، لموقف البشر بالنسبة إلى القوى الغريبة، الطبيعية والاجتماعية، التي تسيطر عليهم ما داموا تحت سيطرة هذه القوى. والحال أننا رأينا مراراً أن البشر، في المجتمع البرجوازي الحالي، تسيطر عليهم العلاقات الاقتصادية التي خلقوها هم أنفسهم، ووسائل الإنتاج التي أنتجوها هم بالذات كما لو أنها قوة

غريبة عنهم وخارجية. في هذه الحالة فإن الأساس الحقيقي للفعل المنعكس الديني يبقى مستمراً، ويستمر معه الانعكاس الديني نفسه»[1].

وهكذا، فإن إنجلز يميز بين شكلين من الدين، الأول الدين الطبيعي والآخر الدين الاجتماعي، وهما ليسا منفصلين بشكل كامل، فأولهما يسقط نفسه على الثاني. وقد وجد الدين الطبيعي لدى المجتمعات السابقة على المجتمع الطبقي، أي السابقة على مجتمع تقسيم العمل، حيث كان الإنسان مرتبطاً بشكل سليم بإطاره الاجتماعي، ولم تكن التناقضات الاجتماعية قد بلغت حداً يهدد وحدة المجموعة الاجتماعية. والدين هنا كان طبيعياً وناتجاً من التعارض بين الإنسان وقوى الطبيعة.

وعندما خرجت المجتمعات من مرحلتها الطبيعية الحيوانية ودخلت في التاريخ الطبقي، ظهر الدين الاجتماعي، حيث ظهر تقسيم العمل بشكليه اليدوي والفكري في إطار اجتماعي محكوم بالتناقض الطبقي، فحلت الرموز الحاكمة مكان رموز الطبيعة الفاشية وانتصبت أمامه كقوى عاتية لا يمكن تجاوزها، تتصف أيضاً بالضرورة الطبيعية.

---

(١) ماركس، إنجلز: حول الدين، منشورات دار الطليعة، ص١١٢ ـ ١١٣.

يرصد إنجلز الدين من منبعه ويتتبعه في مساره من خلال مفهوم الصنمية التي لا توجد فقط في المجتمعات البدائية بل تتابع حتى في المجتمع البرجوازي حيث «يخضع البشر للعلاقات الاقتصادية التي خلقوها بأنفسهم».

فالدين في هذه الحالة يتضمن عنصر الخضوع لقوة خارجية، لا تتلاشى إلا عندما يتملك المجتمع العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي خلقها بنفسه، ويتملك الطبيعة من خلال معرفتها. فالتحرر من الدين يستلزم الحرية المتزاوجة مع **المعرفة**. والحرية تستلزم فعلاً اجتماعياً ـ الثورة في التاريخ. ويعيدنا هذا إلى ما يقوله ماركس في «رأس المال»:

«لا يتلاشى الانعكاس الديني للعالم الحقيقي إلا عندما ستقدم (بضم التاء) شروط العمل والحياة العملية إلى الإنسان علاقات شفافة مع أقرانه ومع الطبيعة».

فاستعادة العالم شفافاً تقتضي الفعل الثوري والمعرفة النظرية، وهو ما يتحقق في المجتمع الاشتراكي حيث يوجد: الإنسان ـ الحرية ـ الشفافية، وحيث يوجد مقال علمي جديد ومقال سياسي جديد، وتترافق علاقات الإنتاج الاشتراكية والنظرية العلمية.

نعود الآن إلى مقالة ماركس وإنجلز عن **الجذور الطبيعية**

للدين والجذور الاجتماعية للدين. وسنتكلم هنا عن مفهوم الصنمية، ومفهوم التماثل.

تمثل الصنمية «الفتشية» تحويلاً وهمياً لعلاقات الإنسان مع الطبيعة والمجتمع معطية إياها طابعاً فوق ـ أرضي له مميزات إنسانية، ويأخذ آنذاك العجز، الهيمنة، طابعاً سماوياً. فتأخذ الطبيعة شكلاً إنسانياً، تكتسب حياة، وتأخذ رموزاً بشرية وقوة غاشمة بشرية وتتملك شخصية مستقلة واستقلالاً ذاتياً، أي تستحيل الطبيعة إلى مملكة غاشمة ذات شكل إنساني، ترضى، وتغضب، تسامح وتعاقب. وبذلك يسقط الإنسان ذاتيته على الشيء على الموضوع، وذلك بسبب جهله، وكونه إنساناً خاماً، إنه جزء خام من الطبيعة بسبب ممارسته المحدودة، لأنه يمثل شكل ـ ذات من الوجود التاريخي مشروطاً بعلاقات إنتاج وإعادة إنتاج محددة، وتتميز علاقات الإنتاج والحالة هذه بضعف تطورها الاقتصادي ـ التكنيكي، وما دام الإنسان لا يسيطر على الطبيعة فهي تبدو له عفوياً كحقل قوة متفوقة، لذلك فهو يعمل على مصالحتها والسيطرة عليها بشكل لا مباشر. لا يرى الإنسان هنا الطبيعة من خلال ذاتها بل من خلال عجزه الذي تكشفه الطبيعة.

يبدأ تقديس الطبيعة وتصنيمها في اللحظة التي يعطي فيها

الإنسان لقوى الطبيعة الغامضة، اللامرئية، صورة إنسانية، فتتقدم الطبيعة للوعي عفوياً كمخلوقات واعية، تتحلى بالإرادة والسلطة والقوة، أي ككائن بشري يعرف ويدرك أكثر من الإنسان نفسه، وتتحكم في ما لا يستطيع أن يتحكم فيه، أي تستحيل إلى قوة خارقة خفية. فالإنسان يرى الطبيعة هنا من خلال مجتمعه وثقافته. وهنا تفرد الثقافة المحدودة أجنحتها على الطبيعة فتملأها بالرموز المتباينة، والمخلوقات المافوق ـ بشرية، وهكذا تتوالد الأسطورة التي تبدأ بتنظيم رؤية الإنسان للعالم.

إذن، من خلال **التماثل** بين الطبيعة والإنسان، يعامل الفكر البدائي عالم الأشياء كعالم أشخاص، ويرى العلاقات اللاقصدية بين الأشياء كعلاقات لاقصدية بين البشر. وبعد أن يخلق الإنسان بوهمه عالم الأشياء المؤنس يسقط في وهم آخر هو التواصل والتعامل بشكل إنساني مع عالم الطبيعة الذي أنسه. وبذلك يحبس الإنسان البدائي نفسه في وهمين: تأنيس الطبيعة أولاً، ثم معاملتها كوجود حي من ناحية ثانية قادر على تلقي دعواته وصلاته أو رفضه[1].

---

(1) M. Godelier, Horizon, Trajets marxistes et anthropologie, MASPERO, 1973, P.330-335.

نصل بعد ذلك إلى التحليل الآتي: إن كل فكر أسطوري أو ديني يظل يطمح إلى معرفة خبايا الطبيعة، لكن عملية المعرفة هذه تنتهي إلى شرح وهمي لعلل وأسباب النظام الذي تقوم عليه الطبيعة. ومن خلال شرحه الوهمي للطبيعة يبدأ الإنسان البدائي ممارساته السحرية للتخاطب مع الطبيعة، كوسيلة للتأثير في وعي وإرادة المخلوقات ـ الوهمية التي تحكم مصير الأشياء. وبذلك يخلق الفكر الديني نظرية وممارسة، أي الدين والممارسة الدينية متمثلة بالسحر، فالدين يوجد عفوياً كنظام نظري يحدد فهم العالم وطريقة شرحه، ويقدم نفسه أيضاً كممارسة، أي كفعل قادر من خلال طقوسه على التأثير في العالم وتحويله. فالدين والفكر الأسطوري يتضمنان وسيلتين: وسيلة شرح ـ معرفة ووسيلة ممارسة لتحويل العالم وهمياً.

من خلال النظرية والممارسة الأسطوريتين ـ الدينيتين، يعمل الإنسان على التأثير وتحويل مكنونات الطبيعة، لكنه هنا يقوم بفعل على ذاته وذلك بتأثيره في نفسه كي تستطيع أن تتواصل مع الطبيعة. فلكي تسمعه الطبيعة المؤنسنة وتنصت إليه، يقوم بخلق نظام من المحرمات والممنوعات والمسموحات يخضع لها نفسه كضرورة للحوار مع الكائنات فوق ـ الأرضية. فكل قوة علوية تستلزم

واجبات نحوها، وبذلك فإن نظام المحرمات (التابو) الذي تصنعه أوهام الإنسان يعود ليصب من جديد في قوة وجبروت الكائنات الوهمية التي صنعها.

إذن، يفرز التفكير من خلال التناظر أمرين:

١ ـ تأنيس الطبيعة وإعطاؤها صفات إنسانية وقوة ما فوق ـ طبيعية.

٢ ـ إعطاء الإنسان نفسه قوة ما فوق ـ طبيعية، لأن ـ من خلال ميكانيكية فكره البدائي ـ يصبح قادراً على التأثير في الطبيعة نفسها (بشكل وهمي).

والإنسان بذلك يشوّه شكل الطبيعة، ويشوّه عفوياً ذاته، أي يقع في **تبادلية دائرية**، فهو يضخم الطبيعة وهمياً ثم يعود لتضخيم نفسه من جديد كي يستطيع مخاطبتها والسيطرة عليها.

فهناك وحدة بين الإنسان والطبيعة، وحدة يشكل فيها الإنسان البدائي قشرة طبيعية وكياناً غير قادر على تفسير الطبيعة وتحويلها، ويمكن أن نذكّر هنا بأطروحات كيدروف حول شكل ومضمون الفكر وعلاقته بالطبيعة حيث يرى أن وعي الإنسان قد مر خلال تطوره التاريخي بثلاث مراحل:

ـ المرحلة الأولى مثلها الإنسان البدائي، الغريزي ذو الوعي

المحدود، والذي كان منصهراً في الطبيعة وغير متميز عنها.

ـ في المرحلة الثانية بدأ الإنسان بالتمايز عن الطبيعة، وأخذ وعيه بالتشكل. دون أن يكون قادراً على فهم وتنظير ممارسته التي يمارسها في الطبيعة من أجل إرضاء حاجاته.

ـ المرحلة الثالثة يمثلها الإنسان في أعلى أشكاله تطوراً، الإنسان العارف لمهمته التاريخية والقادر على تنظير وتعميم تجربته، فهو يفهم العالم ويحوله[1].

ما يهمنا هنا هي المرحلة الأولى، التي بدأت تتبرعم فيها الأفكار الدينية والأسطورية (تبرعم وظهور الدين الطبيعي). يشكل الإنسان في هذه المرحلة جزءاً لا يمكن فصله عن الطبيعة فهو وإياها يساويان كلاً عضوياً: الإنسان + الطبيعة = ١ . فالإنسان هنا متضمن في الطبيعة وغير قادر على الانفصال عنها ورؤيتها موضوعياً بسبب ممارسته المحدودة وتخلف وضعف الوسائل التكنيكية التي يستعملها في تماسه مع الطبيعة. هذا الوضع التاريخي أعطى الشكل الأول للدين ـ الأسطورة: الدين الطبيعي.

وبعد تطور العلاقات بين البشر وظهور المجتمع الطبقي،

---

(1) Boniface Kedrov, Dialectique, logique, leur unité, Ed, de progrès, Moscou, p.222-224. Annales : Mai – Out 1971, p.564.

ولد الاضطهاد والاستعباد شكلاً جديداً من الدين هو: الدين الاجتماعي. فقد أصبح تقسيم العمل في فترة محددة من التطور ضرورة لا غنى عنها، وعندها خضع الإنسان لشكل جديد من الاضطهاد والعبودية مصدره القوى الاجتماعية. وإذا كان الإنسان البدائي قد قام بعملية تناظر بين الإنسان والطبيعة، ليصل إلى عالم القوى السماوية القادرة، فإنه في هذه المرحلة أسقط هذا العالم الأخير على الطبقات الحاكمة ورموزها ليصل إلى عالم جديد من القوى القادرة، عالم ديني اجتماعي. إن دائرة التخيل الأسطوري واسعة وعناصرها تغتني كلما ازداد الاضطهاد الذي يجثم فوق الإنسان وتنوعت أشكاله، فعجز الإنسان أمام الطبيعة ولد الدين الطبيعي، وعجزه وخوفه أمام سلطة المجتمع الطبقي ولد الدين الاجتماعي.

يقول لينين:

«خلق الخوف الآلهة، الخوف أمام قوة رأسمال العمياء، إنها عمياء لأن الجماهير الشعبية غير قادرة على التنبؤ بحركتها مسبقاً، فهي قادرة على أن تحطم العامل وصغار الملاك في أية لحظة، وأن تحمل إليهم الدمار المفاجئ، اللامتوقع، والطارئ»[1].

(1) Lénine, textes sur la religion, Ed: Sociales, P.16.

يلعب الدين هنا دور المعوض أمام الخوف واللايقين، ويختلف شكل هذا «المعوض» باختلاف تطور الظروف التاريخية وخصائصها. ويشكل الدين ـ بشكل عام ـ نوعاً من الدفاع الذاتي، من الأمان المطلوب ـ المفقود، ومن الرغبة المكبوتة الباحثة عن الرضا.

الوهم الديني في التاريخ

لن نتكلم هنا عن دين محدد، بل سنتكلم عن جوهر الدين بشكل عام ودور الوظيفي على المستوى النفسي.

لم ينفصل الدين في التاريخ عن الأسطورة فقد وجد فيها وجاء منها كبحث لا متناهٍ عن المجتمع الكامل. فالدين والأسطورة واليوتوبيا تشكل كلاً واحداً في جوهرها ودلالاتها، على الرغم من اختلاف أشكالها واختلاف الشروط التاريخية التي أنتجتها. فقد حارب الإنسان البدائي الطبيعة بالدين، أي بحث عن تعايش سلمي معها عن طريق آلهته المتعددة. وبعد مجيء مجتمعات الاستغلال بدأ الإنسان ينظر إلى مجتمع الإنسان الأول، المشاعية البدائية، كمجتمع «العصر الذهبي» للإنسان حيث كانت الملكية الخاصة غائبة. وكان المجتمع محكوماً بعلاقات المساواة والعمل كان مجالاً للمتعة، ولم يكن ثمة وجود للتنافس والاضطهاد.

إن «العصر الذهبي» البعيد غنى له الشاعر اليوناني هزيود لم يكن ذهبياً بذاته، بل قاسياً صعباً، ولم يكتسب ذهبيته إلا من خلال المجتمع الطبقي، فالإنسان المضطهد في حاضره والذي لا يرى أي أفق في المستقبل، يلقي بنفسه وبشعوره في الماضي البعيد ويجعله ذهبياً.

وبعد هزيود وشعره جاءت «الوصية الجديدة» لتغني من جديد وبحنين إلى مجتمع الشيوعية البدائية. لقد غنت لمجتمع جديد، ولكن ليس بالاعتماد على قوى الإنسان الفاعلة بل بقوة الحلم. أما «الأبوكليبس» أحد الكتب المسيحية القديمة فبشر بمجيء المنقذ إلى الأرض ليقيم عليها مملكة العدالة والمساواة الأبدية.

ثم تعاقبت الأديان المختلفة لتواسي الإنسان وتقذف حلمه إلى المستقبل البعيد، فبدل إسقاط الحلم على الماضي أو الحاضر، أصبحت تبشر بالفردوس القادم. ولم يعد هذا الفردوس قريناً أو شبيهاً لمجتمع الشيوعية البدائية، بل أصبح نظيراً لمجتمع الطبقة المسيطرة على الأرض، أي أن الفردوس الموعود لم يعد مجتمع العدالة والمساواة، بل مجتمع المتعة والبطالة واللذة، وبذلك يصل الإنسان المحروم إلى تحقيق ما يصبو إليه في العالم الآخر، علماً أن ما يصبو إليه هذا في صورته الدينية (المتعة واللذة والبطالة) يوجد على الأرض فعلاً ولكن لدى الطبقة المسيطرة فقط. وبذلك يصبح

الإنسان المضطهد (بفتح الهاء) مساوياً لمضطهده (بكسر الهاء) في العالم الآخر فقط.

تابع الوعي الشعبي نسج أساطيره وأوهامه هذه خلال تعاقب العصور، ودافعت الحركات الشعبية عن المسيحية البدائية المبشرة بالمساواة خلال أكثر من ألف عام، ووصمت الكنيسة المدافعين عنها بالهرطقة، وأحياناً كان الحلم الديني يفقد عالمه الضبابي ويحاول تحقيق نفسه، ففي بداية القرن السادس عشر تزعم رجل الدين توماس مونزر الثورة الفلاحية ودان الملكية الخاصة، ووضع برنامجاً يدعو إلى إلغاء الملكية الخاصة وخلق مجتمع بلا طبقات وبلا سلطة قامعة.

لقد كان الإنسان المضطهد (بفتح الهاء) يحلم دائماً بمملكة الحرية والمساواة، لكنه كان عاجزاً عن رسم وفهم الشيوعية العلمية، بسبب ضعف تطور علاقات الإنتاج والقوى الاجتماعية المنتجة. لذلك كان شكل تلك المملكة يتغير بتغير شروط الإنسان: فالبدء كان العصر الذهبي البعيد، ثم جاء الفردوس الأرضي، فالفردوس السماوي. إن عسف المجتمع الطبقي مع ذلك لم يجعل الإنسان يتخلى عن حلمه. فخلق **اليوتوبيا**.

ليست اليوتوبيا إلا بناء وهمياً يجسد رغبة مكبوتة في تحقق

الإنسان وإمكانياته عبر العصور. لهذا كتب توماس مور السياسي الإنكليزي الإنساني في عام ١٥١٦ كتابه «اليوتوبيا».

لقد هاجم توماس مور في كتابه هذا المجتمع الرأسمالي الصاعد والـذي يؤدي في سعيه للربح إلى تشريد الفلاحين واغتصاب أرضهم من أجل صناعة الصوف. ورأى في الملكية الخاصة أصلاً للشر «حيث تعتبر الملكية الفردية حقاً فردياً، وحيث تقاس جميع الأشياء بالنقود، ويستحيل تنظيم العدالة والرفاهية الاجتماعية. فلتجاوز أصل البشر ينبغي إلغاء الفردية وخلق عمل متساو للجميع».

بعد مور جاء الإيطالي كامبانيلافي عام ١٦٢٣ وكتب «مدينة الشمس»، حيث نرى بحاراً من جنوى يطوف حول العالم حتى يصل إلى جزيرة سحرية في المحيط الهندي إسمها «تبروبانو»، جزيرة بدون ملكية فردية حيث العمل حر ومجال لتحقيق إنسانية الإنسان وإبداعه.

إن رحلة الإنسان المضطهد التاريخية في قارب الأسطورة والدين واليوتوبيا تعكس رحلة استغلاله وتطور شكل هذا الاستغلال وتطور وعي الإنسان أيضاً فبعد الدين الطبيعي والاجتماعي والأديان بكل أشكالها، جاءت اليوتوبيا، ومع ظهور

المجتمع الرأسمالي ظهرت اشتراكية خيالية متقدمة في شكلها ومضمونها (شارل فوربيه، سان سيمون، روبرت أوين).

لكن الإنسان لم يصل إلى الإمساك بخيط الحقيقة، والسير في الطريق الحقيقي لتحرره من أجل الوصول إلى مملكة الحرية والمساواة الأرضية إلا بمجيء الماركسية العلمية، حيث أخذ الحلم أساساً مادياً وأصبح ممكن التحقق بنضال الطبقة العاملة.

الدين والصراع الطبقي

لا ترفض الماركسية غيبية الدين على المستوى المعرفي فقط، بل ترفض أيضاً الأثر السياسي الناتج من الشكل المعرفي الديني، فهي ترى الدين من زاوية الصراع الطبقي، وترصد النتيجة السياسية المباشرة للدين عندما يقتلع الإنسان من واقعه المادي ويدفعه باتجاه السماء، لأن ما يجعل الدين كابحاً للتحرر ليس فقط تصوراته للعالم، بل تحوله إلى مؤسسات حكومية وسياسية هي النتيجة السياسية للفكر الديني، فلم يكن للدين عبر العصور كيان مستقل إلا أحياناً بسبب تحوله الموضوعي إلى إحدى دعائم المجتمع الطبقي أو الدعامة الأساسية لهذا المجتمع، فقد لعب الدين غالباً دوراً وظيفياً في المجتمع الطبقي بشكل يخدم فيه الطبقة الحاكمة، يقول لينين:

«تحتاج كل الطبقات المضطهدة لصون سيطرتها إلى وظيفتين اجتماعيتين: وظيفة الجلاد ووظيفة رجل الدين، فيقمع الأول احتجاج واستنكار المضطهدين، ويواسيهم الثاني ويمسد تعاستهم

وشقاءهم من خلال آفاق تبقي سيطرة الطبقات، أي إنه يصالحهم مع هذه السيطرة، ويحرفهم عن الفعل الثوري، ويحارب تصميمهم الثوري»[1].

لقد قرأت الماركسية الدين باستمرار من وجهة نظر فلسفية وسياسية متلاحمة ومرتبطة بشكل لا فصام فيه فكل، نص فكري أو نظري يحمل بين ضلوعه شكلاً ومضموناً سياسياً، ويجب وضع اليد بشكل دقيق على موضع السياسة في كل نص، فالسياسة تحكم وتوجد بالضرورة في كل رؤيا وفي كل موقف. يقول لينين، فيما يتعلق بالقراءة الفلسفية، المتلاحمة بالقراءة السياسية:

«يجب أن يكون الماركسي مادياً ولكن مادياً ديالكتيكياً، أي يرى النضال ضد الدين ليس من وجهة نظر تأملية، وليس ضمن إطار مجرد ومحض نظري لدعاية مطابقة لنفسها دوماً، بل بطريقة مشخصة في إطار الصراع الطبقي الدائر فعلاً».

لقد رأى لينين الأثر السياسي مباشرة وراء الوجه الميتافيزيقي للدين، فالتعاليم الدينية لا يمكن أن تحلل بدون أثرها السياسي، وكما أن وراء الأكمة ما وراءها فإن وراء التخدير والتعتيم الديني

(1) V.I. Lenine, La faillite de la II internationale, Eds, Sociales, P.31-32

يكمن كبح وإلجام الصراع الطبقي، وبالتالي دعم وتنشيط آلة الطبقة المسيطرة.

إن الأهمية الحاسمة في شؤون الدين لا تكمن في مضمونه الأيديولوجي بل بالشكل السياسي الذي يوظف فيه هذا المضمون الأيديولوجي، هذا يعني أن ليس هناك تناقض بين الفلسفة الماركسية والسياسية الماركسية، مع ملاحظة أن مجال السياسة الماركسية في شؤون الدين أكثر اتساعاً ورحابة من مجال الفلسفة الماركسية في هذا الشأن، لأن الهام في المعركة السياسية في المجتمع الطبقي ليس المفهوم الأيديولوجي للفرد، بل موقعه واختياره السياسي في المعركة الطبقية على المستوى العام للنضال، وهذا يعني أن المشكلة الدينية في جوهرها **معركة سياسية**، ما يستلزم فهم سبب وشكل «الإيمان» في المجتمع الطبقي، ومن ثمة تحييد هذا «الإيمان» ثم تبخيره.

ومن وجهة النظر الفلسفية لا يمكن أن نعامل الدين كـ«رسالة خيرة» في جوهرها شوهتها أجهزة الدولة ـ كما حاول أن يفعل **روجيه غارودي** ـ أي أن ننقض فقط الناحية التخديرية للدين ونترك مقولة «الإيمان» «كضرورة» «للروح» الإنسانية، لأن هذا يعني فقط أن نفصل النواة الإلهية عن لباسها الإنساني، ونعيد بالتالي للدين

براءته المفقودة وأقانيمه السرمدية عن الروح والبعث والخلود. فهذه المحاولة لا تعني أكثر من تجديد الدين وبعثه بقالب جديد وتأويلات جديدة. إن الاحتفاظ بمقولة «الإيمان» وطرح قشرتها الإنسانية تذكرنا بخطها العام بتحليل فرويد للدين، فالدين في نظر فرويد مخدر كما هو الحال عند ماركس، لكن ماركس يضيف بأنه مخدر للشعب، ويشرح فرويد الصفة التخديرية للدين من خلال موازاته بمفهوم الهذيان العصابي، فكما أن العصابي يجد في المتخيل ما يشبع رغبته وما ينقصه في عالم الواقع فإن الدين أيضاً هو عالم وهمي يتولى إشباع رغبة لا يشبعها الواقع المعيش. لكن فرويد يعود ليعمم مثاله، فتستحيل الحالة المرضية الفردية إلى حالة جماعية ويصبح العصاب الفردي عصاباً جماعياً. إن الموازاة بين مفهوم العصاب ومقولة «الإيمان» تكمن في صفتيهما المجردتين كصفات لا طبقية ولا اجتماعية وغير مشروطة تاريخياً، فمفهوم الدين لدى فرويد يفترض فرضاً مستحيلاً هو اللاشعور الجمعي المعتمد على مجتمع متجانس لا تناقض فيه ولا فروق طبقية.

إن أهمية التحليل اللينيني للدين تنبع من قدرته على سحب المشكلة إلى مكانها الصحيح ووضعها في مستواها الموضوعي: الصراع الطبقي. فلا يمكن شرح الدين بطريقة دينية بل بطريقة مناقضة له، طريقة مادية ديالكتيكية، لا ترى في الدين مرضاً

اجتماعياً أو ضرورة لا غنى عنها، بل مفهوماً معكوساً للعالم يظهر واضحاً على حقيقته أمام المعالجة السياسية للموضوع. فالمؤسسات الدينية تبشر وتوزع معتقداً اجتماعياً أثره الخارج ـ ديني سياسي ورجعي في سياسته. ولا يمكن أن نقول هنا إن رجعية محدودة أو جزئية لأن ذلك يعني أنه يمكن تعديل أو تنقيح الدين، فيكفي أن نجتث من كيانه هذا «الجزء» الرجعي حتى يستقيم وتطفو النواة ناصعة. إن هذا «الجزء» هو السياسة الرجعية، أما «النواة» فهي الميتافيزيقا، لذلك فإن عملية الإصلاح سرعان ما تسقط في الماء ومحاولة إصلاح الدين وتقويمه بسواعد دينية أشبه ما تكون بالغريق الذي يحاول أن ينقذ نفسه بشد شعره بيديه. فالدين ليس رجعياً جزئياً بل كلياً.

إن تحليل لينين لا يقف مع ذلك على أرضية نقد الدين في القرن الثامن عشر الذي اعتبره مجرد نظام كاذب اخترعه القساوسة من أجل خداع الجماهير وإغوائها وتأبيدها في محراب الجهل والإظلامية.

فالدين لا ينقشع بمجرد إظهار جوهره، ولا يتوارى فقط أمام ركام الكتب العلمية، وإنما عندما يشرح سياسياً كعنصر في الساحة السياسية الفعلية، وبما أن لينين يحدد السياسة بصراع الطبقات من أجل سلطة الدولة، فيمكن أن نقول بأن الدين هو أثر للصراع

الطبقي. ويبرز هذا الأثر عندما يحل رجل الدين صراع الفئة المؤمنة ضد الفئة الملحدة مكان الصراع الطبقي أي عندما يمحو بممحاته اللاهوتية المعادلة الحقيقية للصراع الاجتماعي ويكتب مكانها معادلة خاطئة ذات جواب خاطئ، فيحل مكان **الصراع الحقيقي صراعاً وهمياً**. وعلى الرغم من أن جواب المعادلة وهمي إلا أنه يعطي نتائج مادية تفعل وتؤثر في مسار الصراع الطبقي عندما ينقل الصراع من الأرض إلى السماء، وتعطي للصراع حلاً وهمياً يعاضد في وهميته المادية الطبقية المسيطرة.

لذلك فإن لينين يرفض إعطاء أية سمة تقدمية للدين، وعندما كتب في «الدولة والثورة» عن «المسيحية البدائية وفكرها الثوري الديمقراطي» لم يكن يتكلم عن «ثورية» الدين بل عن المضمون الاجتماعي لهذه المسيحية، هذا المضمون الإيجابي الذي يحمل **شكلاً دينياً**، وفي ذلك يتبع منحى إنجلز عندما تكلم عن «حرب الفلاحين» فقد كانت تلك الحرب ديمقراطية وثورية على الرغم من **قناعها الديني**، وتتميز هذه الحالة بفراق ولا مطابقة بين المضمون والشكل، فالمضمون ثوري والشكل رجعي، لكن هذا الشكل يتحدد بنمط الأيديولوجيا المسيطرة وبمستوى التطور البنياني العام، لذلك فإننا نهتم هنا فقط بالمضمون الاجتماعي

وليس بالغلاف والإطار الذي يمور فيه هذا المضمون الاجتماعي. إن الحفاظ على الغلاف الديني في حركة تثور على حكم يشكل فيه الدين محوراً رئيسياً ونواه أيديولوجية مركزية، يعني بالضرورة نقض هذا الدين ونفيه، ويتبلور هذا النقض والنفي بتبلور واستمرار حركة الصراع الاجتماعي. إن محاربة نظام يعتمد الدين أساساً لفهمه للعالم بأداة دينية، أي بأداة من صلبه ورحمه، يعني أزمة هذا الدين من حيث هو نظام أيديولوجي متناسق ويعني ضرورة البحث عن أيديولوجيا جديدة توائم الشروط الاجتماعية.

إن موقف لينين من الدين متناسق ومتجانس، لأنه يراه من خلال قانون الحياة اليومية، أي من خلال الصراع الطبقي، ولنستمع إلى لينين كيف يشرح الدين:

«قبل كل شيء فإن الإله (تاريخياً ويومياً) مجموعة أفكار ولدها السحق المبهظ للإنسان، سحق متأت من الطبيعة المحيطة ومن القمع الاجتماعي، وهذه الأفكار تحفظ هذا السحق وتنوم الصراع الطبقي. وقد حصل في التاريخ، على الرغم من الدلالة الحقيقية وأصل فكرة الإله هذه، إن استعار النضال الديمقراطي ونضال البروليتاريا شكل نضال فكرة دينية ضد أخرى. لكن هذا الأمر توارى منذ زمن طويل. أما الآن، في أوروبا، وروسيا، فكل

دفاع أو تبرير لفكرة الإله، حتى في أكثر أشكالها رهافة وصدقاً، فإنها تبرير للرجعية»[1].

إذا كان للدين دور وظيفي رجعي، فلأن المؤسسات الدينية في التاريخ وقفت باستمرار إلى جانب الطبقة المسيطرة، وقد أظهر لينين ذلك في مقالته «عن موقف الأحزاب والطبقات إزاء الدين والكنيسة» عندما أظهر موقف الإقطاعيين والبرجوازيين من الكنيسة. فالإقطاعيون يمثلون شكل الاستغلال الماضي، في حين يمثل البرجوازيون شكل الاستغلال الحاضر مع ذلك فكلاهما يمد يده مصافحاً المؤسسات الدينية على الرغم من اختلاف رؤيتيهما لها، فالإقطاعيون تبنوا كلياً الأيديولوجيا الدينية وجعلوا منها أيديولوجيا رسمية، أي أيديولوجيا الدولة، بينما رأى الرأسماليون أن وقوف المؤسسات الدينية إلى جانب الطبقة الإقطاعية المنهارة سيضعف من صداها لدى الجماهير، لذلك فإنهم ناضلوا من أجل «مؤسسات دينية برجوازية» لا تدعم الإقطاع، ولا تقاسم الدولة نفوذها، بل تقوم فقط بدورها الأيديولوجي، «الروحي» ككابح للصراع الطبقي ومبرر للقمع ضد الطبقة العاملة.

ليست علمانية الرأسمالية في نظر لينين إلا الإرادة السياسية

---

(1) Lénine T. 35 P.121.

للتحكم في الكنيسة من وجهة نظر رأسمالية، أي تحويلها من أفيون إقطاعي إلى أفيون رأسمالي.

يقول لينين:

«لم يعد الدين البوليسي يكفي لتخدير الجماهير، لذلك يقول الرأسماليون، أعطونا ديناً أكثر تجديداً وأقل ابتذالاً، وأكثر مرونة كي يكون أكثر فاعلية في كهنوتيته المستقلة»[1].

ليس هناك إذن فروق جوهرية بين المؤسسات الدينية الإقطاعية والبرجوازية، لا في الوظيفة ولا في المضمون، بل في الطريقة فقط. وبذلك يبقى الدين في كل العصور أداة قمع متميزة تستخدمها الطبقات المضطهدة لتعزز وتبرر اضطهادها.

كما أشار لينين إلى نقطة أخرى، هي موقف الحزب من الدين داخل بنيانه، أي موقفه من أعضائه «المؤمنين». إن الحزب الثوري لا يمكنه أن يتساهل في هذا الأمر، فهو لا يناضل من أجل خط سياسي فقط، بل يناضل أيضاً من أجل مفهوم جديد للعالم، وبذلك يرفض قطعياً دعوات الانتهازية اليمينية التي تدافع عن حرية الإيمان في الحزب، إذ إن قبول مقولة «الإيمان» هذه معناه القبول بأيديولوجيا غيبية داخل الحزب الثوري. إن لينين بذلك لا يخالف جملة إنجلز

(1) Lénine T. 15, P.451.

«الدين مشكلة شخصية»، فالدين مشكلة شخصية لدى الجماهير التي يدافع الحزب عن مصالحها وتقف خارجه، أي تدعمه دون أن تكون جزءاً عضوياً، تنظيمياً، منه. أما داخل الحزب فإن هذا يشكل موقفاً انتهازياً، انتقائياً، يفصل بين الممارسة السياسية وقاعدتها النظرية.

مع ذلك فإن السياسة الماركسية ـ فيما يتعلق بشؤون الدين ـ تظل أكثر اتساعاً من الفلسفة الماركسية إزاءه. وهنا نشير إلى مقالة لينين حول موقف الحزب العمالي من إنتساب قسيس إليه، ففي رأي لينين أن على الحزب قبول هذا القسيس شريطة أن يقبل برنامج الحزب السياسي داخل التنظيم وخارجه، أي أن لا تدفعه أفكاره الدينية لمحاربة خط الحزب لا في داخله ولا في خارجه، وبذلك يبقى التناقض الذي يعيشه هذا القسيس ملكية خاصة له، فيحتفظ بفكره الديني ويناضل سياسياً من أجل الحزب.

إنجلز وتطور المسيحية

كتب إنجلز عدة دراسات تتناول تاريخ المسيحية وتطورها، أظهر فيها الشروط الاجتماعية التي ولدت المسيحية وجعلتها تأخذ بعد ذلك أشكالاً جديدة وفقاً لتطور التشكيلات الاجتماعية والصراع الطبقي المرتبط بها. فقد كتب مقالة «برونوباور والمسيحية الأولى» كما كتب مقالة عنوانها «كتاب الوحي» و«مساهمة في تاريخ المسيحية الأولى». وتعطي هذه المقالات، بالإضافة إلى ملاحظات إنجلز الأخرى والموجودة في «ديالكتيك الطبيعة» و«لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية»، مادة غنية لبناء دراسة شاملة ومتسقة عن تاريخ المسيحية وتطورها، كما تعطي مؤشرات نظرية لدراسة نشوء وتطور الأديان الأخرى.

يرى إنجلز في نشوء المسيحية البدائية ظاهرة ثورية في زمنها، إذ جاءت تعبيراً عن الصراع الطبقي وتمرداً لاواعياً ضد الفروق الطبقية التي تحكم المجتمع، فقد نشأت المسيحية كمعتقد طبقي

يعبر عن تطلعات الجماهير الفقيرة ورغبتها في تجاوز المجتمع القائم وخلق مجتمع جديد، فهي إذن مسيحية ـ طبقية أو رؤيا طبقية، وهي، على الرغم من شكلها الديني، تتضمن محتوى اجتماعياً محدداً «فالمسيحية قد استولت على الجماهير كما تفعل الاشتراكية الحالية»[١]. وعلى الرغم من أن المسيحية البدائية لم تكن «واعية لذاتها» فقد مثلت مع ذلك «مرحلة كاملة وجديدة في التطور الديني، فتحولت إلى أحد العناصر الأكثر ثورية في تاريخ الفكر الإنساني»[٢]. ذلك يعني أن ظهور المسيحية شكل نقطة هامة في التاريخ كتجلٍ غير واعٍ للصراع الطبقي، وكمؤشر إلى التحولات الاجتماعية القادمة المتسمة بالصراع والعداء الطبقيين، ولا شك أن هذه التحولات الاجتماعية نفسها هي التي غيرت فيما بعد مضمون المسيحية وحولتها بعد ثلاثة قرون إلى دين دولة أي إلى دين الطبقة المسيطرة، ذلك أن الطبقة المسيطرة كثيراً ما تحتوي الأفكار الجماهيرية وتتبناها وتعيد طرحها بعد أن تجهض مضمونها الثوري بتغير دلالتها الطبقية.

---

(١) ماركس ـ إنجلز: حول الدين، ص١٥٢ دار الطليعة.

(٢) المرجع السابق.

ويأتي موقف إنجلز هذا من تطبيقه للمادية التاريخية على الحقل الديني، فأصل المسيحية هو الإنسان، وتغير مضمونها لا تمليه الإرادة الإلهية، بل عملية الصراع الطبقي، فدراسة الدين بما فيه المسيحية تتم ضمن الدائرة الأرضية بمقوماتها الاجتماعية. وبما يتعلق بالمسيحية البدائية فإن إنجلز يميز في كيانها، وفي سبب نشوئها وتقدمها عاملين: الأفكار من ناحية والأرضية الطبقية من ناحية ثانية (القوى الاجتماعية).

فيما يتعلق بالأفكار المسيحية يعتقد إنجلز أنها ترجع إلى ثلاث مقولات: الحقوق الرومانية، الفلسفة اليونانية، والدين اليهودي. لقد كونت هذه المقولات الثلاث الأساس النظري للمسيحية بعد أن أخضعت هذه المقولات لتعديل تاريخي. فقد تحولت الحقوق الرومانية إلى حقوق عالمية، كونية، بسبب التوسع الروماني، ولم تتحول الفلسفة اليونانية إلى مصدر للمسيحية البدائية إلا بعد انتشارها وتبسيطها، أما الدين اليهودي فلم يدخل إلى المسيحية إلا بعد أن خلعت منه صفته القومية.

أما القوى الاجتماعية التي اعتنقت المسيحية ودفعتها إلى المسرح الاجتماعي فهي الجماهير الشعبية للأمبراطورية الرومانية. وبذلك تكون المسيحية الأولى عملاً جماهيراً معبراً عن حركة ثورية

عظيمة، وعن طموحات الفقراء والمعدمين والمضطهدين، وليست حركة خارجة عن التاريخ أو شعوذة صاغها بعض الفلاسفة.

إن المسيحية تعبير أصيل عن واقعها التاريخي، وتعكس مركباتها الفكرية أصولها المادية من ناحية وضرورتها التاريخية من ناحية ثانية، فقد وجدت أصولها الفكرية جاهزة، لكن هذه الأصول احتاجت إلى صياغة جديدة لتلبي الطموحات والتطلعات الجماهيرية. فالحقوق الرومانية وجدت في مجتمع يأخذ الإنتاج فيه ـ بشكل عام ـ الشكل البضاعي، وينتج بالتالي علاقات بين المنتجين، أي يخلق تجارة تتم بين البشر، إنسان يبادل إنساناً. فالإنسان إذن قائم كفرد حتى لو تم ذلك بشكل تجريدي. وبذلك فقد قدمت الحقوق الرومانية للمسيحية مفهوم الإنسان المجرد. واستقت المسيحية من الفلسفة اليونانية ـ وخصوصاً من فلسفة فيلون اليهودي ومن الفلسفة الرواقية ـ مفهوم الإله الواحد وخلود الروح، كما أخذت من الدين اليهودي تعاليمه العامة وتوجهاته للإنسان بعد أن خلعت عنه طابعه النخبوي والمحدود وأعطته طابعاً إنسانياً كونياً. وبذلك تلاقى في المسيحية البدائية مفهوم الإنسان المجرد والإله الواحد في إطار كونية شاملة.

إن المسيحية هي كأي مفهوم آخر للعالم لا يتسم بثبات

مطلق، فهو تابع لتطور نمط الإنتاج وشكل الصراع الطبقي. لذلك فإن إنجلز يميز المراحل التالية في تاريخ المسيحية:

١ ـ تمسيح الإمبراطورية واتخاذ المسيحية شكلاً أمبراطورياً.

٢ ـ المسيحية في شكلها الإقطاعي.

٣ ـ عدم الوثوقية المسيحية في العصور الوسطى كصراع طبقي.

٤ ـ الإصلاح البرجوازي للمسيحية.

٥ ـ لا تمسيح البروليتاريا (أي تخلي البروليتاريا عن المسيحية).

وتشكل كل مرحلة من هذه المراحل تعبيراً عن تقسيم العمل، أي عن التمايز والصراع الطبقي.

لم تأت المرحلة الأولى كأمر إلهي مطلق، بل كعملية تاريخية بطيئة تلبي حاجات العالم الروماني ـ اليوناني. فقد ركزت المسيحية على الإنسان المجرد، فعاملت الإنسان بدون النظر إلى لونه أو موقعه الاجتماعي، ودعت بذلك إلى مساواة الناس فيما بينهم، فالناس سواسية في جميع المجالات، كلهم أبناء الله، يتساوون أمام الإله، وكلهم سواسية بطبيعتهم، تلك الطبيعة الإنسانية الموسومة بالخطيئة الأصلية. إن توجهها هذا إلى الإنسان المجرد خلق لها مجالاً واسعاً في الأمبراطورية الرومانية في فترة كانت فيها هذه الأمبراطورية تقف على حافة الإنهيار والسقوط، وتحولت بعد

ذلك، وبفضل هذه العوامل، إلى قوة جماهيرية ساحقة، اعتنقها اليونان والرومان والبربر والأحرار والعبيد، المحليون والغرباء.

لقد دفعت هذه القوة الجماهيرية مع الانتشار الفكري للمسيحية والظروف الموضوعية للأمبراطورية، الأمبراطور الطموح قسطنطين إلى قبول المسيحية واعتناقها كوسيلة مثلى للسيطرة على الأمبراطورية الرومانية بدون منازع.

لم يكن هذا التحول التاريخي للمسيحية، أي انتقالها من المعارضة إلى السلطة، مجاناً، فقد أدخل تغييراً إلى مضمونها ودلالاتها الطبقية. فقد كانت في البدء تدعو إلى العدل ومساواة الناس والقضاء على الظلم، أي كانت تحمل مضموناً طبقياً، أما بعد وصولها إلى السلطة فقد تغير ذلك المضمون الطبقي ليصبح مضموناً روحانياً، لا طبقياً. ففي المرحلة الأولى كان التمييز يتم بين مضطهد ومضطهد. أما في المرحلة الثانية، مرحلة السلطة، فقد أصبح التمييز يتم بين مؤمن وكافر، وأمست المعارضة بين مؤمن ووثني، بين مسيحي وهرطقي.

إن التحالف بين الدين المسيحي وسياسة قسطنطين أوصل هذه الديانة إلى مرحلة جديدة: مرحلة الأمبريالية (أي إنها لم تعد أيديولوجيا قطاع من الشعب أو طائفة من طوائفه بل أيديولوجيا الأمبراطورية كلها).

وكما نعلم فإن الدين، كجزء من البنيان الفوقي، يتغير ويتكيف بتغير وتعدل البنيان السفلي. إن نمط الإنتاج الإقطاعي المتصف بهيمنة الإقطاعي المطلقة على الأرض وهيمنة الملك كظل الله على الأرض، أعاد تشكل المسيحية من جديد، فأصبحت مسيحية إقطاعية أو متمسيحة. فكانت المسيحية بشكلها الإقطاعي التعبير الأمثل للعصر الإقطاعي بتركيبه الاقتصادي والسياسي، خصوصاً وأن العهد الإقطاعي اتصف بالتلاحم والتحالف الكامل بين الكنيسة والدولة، الكنيسة والطبقة المسيطرة، فالله يحكم العالم بأسره، بينما يحكم الملك المجتمع. لذلك، ناضل القساوسة من أجل نشر هذا الشكل من المسيحية، الذي يرجع السلطة في العالم والمجتمع إلى الله والملك. ولم يكن سعيهم من أجل تمتين مواقعهم الاجتماعية إلا سعياً في الوقت نفسه لتمتين سلطة الملك وتبرير سطوته فقد «احتكر الكهنة الثقافة الذهنية، واتخذت الثقافة لنفسها سمة لاهوتية في جوهرها، وبقيت السياسة والتشريع بين أيدي الكهنة، شأن كل العلوم الأخرى، مجرد فرعين من فروع علم اللاهوت، وأصبح البحث فيهما يجري وفق المبادئ المطبقة في اللاهوت. فأصبحت معتقدات الكنيسة مسلمات أو حقائق سياسية مقررة، وأخذت نصوص الكتاب المقدس صفة القانون

أمام جميع المحاكم. وعندما نشأت طبقة مستقلة من المشرعين، استمر التشريع زمناً طويلاً تحت وصاية اللاهوت. لقد كانت هيمنة اللاهوت على الحقل الفكري برمته، النتيجة الضرورية لوضع الكنيسة، وهي التركيب الأشمل للسيطرة الإقطاعية وجزاؤها»[1].

تحولت المسيحية بسبب تبريرها وتشريعها لممارسات الإقطاعية إلى دين الدولة، دين الطبقة المسيطرة. أما «الكنيسة الكاثوليكية الرومانية» فأصبحت «مركزاً عظيماً عالمياً للإقطاعية».

بعد تحول المسيحية إلى «مسيحية إقطاعية»، ولدت تيارات جديدة، تيارات لا وثوقية، تيارات لا تخضع للكنيسة الحاكمة بكل أقاليمها. وقد جاءت هذه اللاوثوقية، أي التمرد لاديني، انعكاساً لبؤس الجماهير المسيحية، وكشكل للصراع الطبقي الذي يتم في إطار ديني. فقد رفضت الجماهير الفقيرة تعاليم الكنيسة واعتبرتها إنحرافاً وخيانة لتعاليم المسيحية الحقيقية، وبذلك طالبت هذه الجماهير بتغيير التعاليم الكنسية، لكن هذا التمرد على الكنيسة لم يكن تمرداً روحياً ـ لاهوتياً، إذ حمل هذا التمرد في جوهره دلالات اجتماعية: رفض الكنيسة من حيث هي مبرر للاستغلال والاضطهاد وحليف للطبقة المسيطرة المضطهدة. وشكلت اللاوثوقية بهذا

---

(١) حول الدين، ص٧٧.

المعنى محاولة لإصلاح اجتماعي متزامن مع إصلاح ديني. وإذا كان الإصلاح الديني هو الغلاف، المظهر، فقد كان الإصلاح الاجتماعي هو النواة، الجوهر.

إن وعي الصراع الطبقي أو لا وعيه، يتحدد بمستوى تطور قوى الإنتاج. فالصراع الاجتماعي في العصر الإقطاعي تم في إطار معين بسبب ضعف تطور وسائل الإنتاج. فقد دار كل الصراع الاجتماعي في ذلك العصر في إطار ديني، وشكل الدين غلافاً شفافاً لذلك الصراع الطبقي. فالمؤمن المضطهد يتهم الكنيسة المتحالفة مع الإقطاع بالانحراف عن الدين (أي تسويغ الاضطهاد)، في حين تتهم الكنيسة المتمردين عليها (على الاستغلال الطبقي) بالهرطقة. معنى ذلك أن الهرطقة كنعت لاهوتي لم تكن في جوهرها إلا نعتاً وصفة طبقية. فالهرطقة ليست هي الخروج عن التعاليم الدينية بل الخروج عن القانون الاجتماعي المتصف بالظلم والاستغلال، وبالتالي فهي صفة ثورية.

لقد أخذت الهرطقة في العصر الإقطاعي أشكالاً متعددة تظهر خصوصية كل شرط اجتماعي وشكل الصراع الطبقي فيه:

أ ـ الهرطقة البطريركية: كتعبير عن رد فعل الرعاة (في الألب) ضد الإقطاعية المتسللة إليهم.

ب ـ الهرطقة الحضرية: كتعارض بين المدن والإقطاعية، وكهجوم من البرجوازية ضد الكنيسة الداعمة للسلطة السياسية.

و ـ الهرطقة الفلاحية: وكانت موجهة ضد الكنيسة من جهة وضد البرجوازية من جهة ثانية.

إن هرطقة الفلاحين وعوام المدن كانت تغاير في مضمونها الهرطقة البرجوازية، كما كانت مرتبطة بالانتفاضات دائماً، ولقد ذهبت أبعد بكثير من الهرطقة البرجوازية «بالطبع كانت تنطوي على مطالب الهرطقة البرجوازية الخاصة بالكهنة والبابوية وبعث دستور الكنيسة الأولى البدائية، لكنها كانت ترمي إلى أبعد من ذلك بكثير. كانت تريد بعث شروط المساواة لدى المسيحية الأولى البدائية بين أعضاء الجماعة، وتعتبر تلك الشروط معياراً للمجتمع المدني».

والجدير ذكره هنا أن بعض الهرطقات كانت تهدف إلى أن تقام مملكة الله على الأرض بقوة السلاح، وبذلك كانت تتحول إلى عصيان مسلح. ولا شك بأن حركة توماس مونزر ذات الشكل الديني شكلت جسراً بين الفكر اللاهوتي من ناحية والإلحاد والشيوعية من ناحية ثانية. لقد بشر مونزر بقوة العقل وكان يرفض الكتاب المقدس من حيث هو وحي وحيد منزه. كان يقول، إن الوحي الحقيقي الحي هو العقل ـ الوحي الموجود منذ الأزل ولدى جميع الشعوب.

لقد أصبح اللاهوتي مونزر مبشراً وقائداً لثورة تهدف إلى التغيير الاجتماعي. يقول إنجلز بهذا الصدد «إن مذهبه السياسي كان يتفق مع ذلك المفهوم الديني الثوري، ويتجاوز العلاقات الاجتماعية والسياسية القائمة. كما أن لاهوته كان يتخطى مفاهيم عصره الدينية، وكما أن لاهوته كان يلامس الإلحاد، كذلك كان برنامجه السياسي يلامس الشيوعية».

لقد عكست تلك الهرطقات المختلفة آثارها على المسيحية ومنحتها شكلاً جديداً يلائم ظهور المجتمع الرأسمالي ومتطلباته.

وبمجيء بوادر الرأسمالية أدخلت إلى المسيحية إصلاحات ثلاثة: الإصلاح الألماني في القرن السادس عشر، والإنكليزي في القرن السابع عشر، ثم إصلاح الثورة الفرنسية العظيمة في القرن الثامن عشر. وقد كان هدف الإصلاح الأخير الحصول على استقلال أكبر للبرجوازية وفصل الدين عن الدولة، مع التركيز على حرية الفرد وقوة العقل، حيث أن هاتين المقولتين الأخيرتين تتضمنان أبعاداً سياسية تسهل تقدم البرجوازية وهجومها على تسلط الملك المدعوم من قبل كنيسة متسلطة. فلهز أركان الكنيسة كان على البرجوازية أن تؤكد قيمة العقل، ولهز أركان السياسة

المتسلطة كان من الضروري التأكيد على حرية الفرد، حريته في البيع والشراء في السوق الرأسمالية.

لقد أرسى النظام الرأسمالي باستغلاله واقتلاعه الروحي والمادي للعالم أسس رفض الدين والكنيسة، أي إنه خلق الشروط الموضوعية للتخلص من قيود العالم الوهمي، والتوجه ضد عالم محدد بالاستغلال. ولم يكن رفض العامل للدين والإله رفضاً روحياً ونظرياً في البدء بقدر ما كان رفضاً لأقانيم الكنيسة المؤيدة لعملية الاستغلال والاضطهاد. فقد أصبح العامل يعيش في عالم مادي، عالم البيع والشراء والبؤس والبطالة الذي يجبره على حل شؤونه المعيشية في عالم الأرض لا في عالم السماوات، لذلك قد وصل العامل إلى الإلحاد عن طريق الممارسة اليومية لا عن طريق النفي الأكاديمي ـ العقلاني للإله، فعملية الحياة اليومية، وعملية الاستغلال تقودان العامل عفوياً إلى نكران المقدس، إذ إن قسوة الشروط المادية نفت، بدون جهد كبير، ذلك التعلق بعالم السماوات وأقانيم الكنيسة. فإلحاد الطبقة العاملة لم ينتج بقرار أو مرسوم أو نظرية معدة، بل من حياة العامل نفسها التي شكلت الأساس الموضوعي لنزع القدسية عن المقدسات.

جاءت المادية التاريخية كمفهوم للعالم يعكس شروط حياة هذه الطبقة ومفاهيمها المرتبطة بعالم واحد: العالم الأرضي، فالإلحاد العلمي جاء جزءاً محايثاً للنظرية الماركسية، ليس كإلحاد ضد الإله والمقدسات بل كإلحاد مناضل ضد الشروط التي تنتج الدين وضد دور الدين في تعتيم الصراع الطبقي. فالماركسية لم تدع إلى تحرير الوعي الديني، بل إلى تحرير الوعي من الدين.

إن نفي البروليتاريا للدين لا يشكل موقفاً معرفياً، نظرياً، فقط، بل يشكل في الوقت نفسه موقفاً سياسياً، عملياً، أيضاً، فالماركسية تظهر الشروط التي ينشأ وينمو فيها الدين، وتظهر في الوقت نفسه ضرورة إلغاء المفهوم الديني للوصول إلى مرحلة تنفي الدين نظرياً وعملياً، أي تنفي الشروط التي تولده، **شروط الاستغلال**.

المادية الديالكتيكية والوعي الديني

تنطلق المادية في شرحها للعالم من واقع الوحدة المادية للعالم، فليس في العالم إلا المادة، وكل ما يوجد فيه، بكل أشكاله، يمكن إرجاعه إلى المادة. لا وجود لأي شيء غريب عن المادة، وحتى وعي الإنسان ليس إلا انعكاساً لهذا العالم، وانعكاساً مشروطاً بشكل علاقة الإنسان بالطبيعة. فالمادية الديالكتيكية تعطي الأولية المطلقة للمادة، وترى في الفكر إنتاجاً وانعكاساً لها.

تتحدد علاقة الفكر بالمادة إذن بعاملين: الوحدة بين الفكر والمادة (الفكر ظاهرة للعالم المادي) من ناحية، والتعارض بين الفكر والمادة من ناحية ثانية، أي إن الفكر جزء من المادة لكنه لا يستطيع فهم ومعرفة ذلك إلا من خلال عملية تاريخية طويلة، وهذا الفكر ليس تابعاً مباشراً للمادة بل هو مستقل عنها على الرغم من ماديته. توجد بين هذين العاملين ـ الوحدة والتعارض ـ علاقة ديالكتيكية. فالمادة وجود موضوعي مستقل عن الفكر، لكن هذا

الاستقلال ليس مطلقاً، فالفكر يعكس الوجود الموضوعي للمادة من حيث هو أحد مستويات هذه المادة نفسها.

تنطلق المادية من مفهوم واحدية المادة، فالعالم وحدة كاملة مادية. وقد ولدت المادية، تاريخياً، لتصحيح مفهوم الإنسان عن العالم، ولتقويض المفهوم الأسطوري ـ الديني له. فالمفهوم الديني يقسم العالم إلى عالم مادي وآخر روحي، أي يضاعف العالم ويضع جانب العالم المادي عالماً آخر موازياً، عالماً روحانياً، ثم يعود بعد ذلك ليستبدل أولوية المادة بأولوية الروح ويجعلها المحك الأساسي لهذا العالم. لقد ألقت المادية بهذه الثنائية جانباً، وأكدت وحدة العالم المادي المحسوس، التي حاول الفكر اللاهوتي إخضاعها للعالم الروحاني الذي صنعه خيال الإنسان، كما أكد الماديون أن الإنسان بفكره وأحاسيسه جزء من العالم المادي وخاضع لقوانينه. لا يوجد في فكر الإنسان ووجوده جانب غيبي، إذ إنه أحد ظواهر الطبيعة ونتاجها وأحد أشكال حركة المادة. وليس التعارض الذي أقامه الفكر الديني بين الفكر والمادة، والإنسان والطبيعة، والروح والجسم، إلا تعارضاً وهمياً نسجه وضع تاريخي محدد. لقد عمرت فكرة التعارض أرض الفلسفة زمناً طويلاً، ولم تهتز إلا بعد تقدم وتطور التشكيلات الاجتماعية وتطور المعرفة البشرية.

إن التعارض المثالي بين الفكر والمادة، وقسمة العالم إلى مادي ولا مادي، لم يأت من تناقض جوهري في طبيعة الكون، بل من التناقض الاجتماعي وانعكاسه على وعي الإنسان، فالتناقض لا يوجد في الكون بل في عقل الإنسان وفكرة «ما وراء الكون» هي إفراز للتمايز الاجتماعي، ولشكل علاقة الإنسان بالطبيعة.

إن وجود الكون مستقل عن وجود أو عدم وجود الإنسان، فالطبيعة سبب نفسها، تشرح بذاتها وبقوانينها الداخلية، وليس هناك أي داع لربطها بالوجود الإنساني لفهم وجودها. فالمادة تمتلك تناقضاتها العامة، والقوانين العامة لحركتها التي تدرسها المادية الديالكتيكية. ولا يمكن أن يشكل الفكر نفياً كونياً للمادة، فهو نتاج راق للتطور الضروري للمادة، يظهر عندما توجد شروط الحياة العضوية القادرة على إعطاء كائنات ممتلكة لنظام عصبي مركزي متطور، خلال حركة الطبيعة السرمدية.

لقد جاءت فكرة التعارض بين الروح والمادة بشكل جوهري من الأرضية التي خلقها اضمحلال المجتمع المشاعي البدائي. فلم يعرف المجتمع البدائي التمايز بين المادة والفكر، الجسم والروح، ولم يظهر هذا التمايز إلا بعد انقسام العائلة، عندما حلت العلاقات الطبقية في العمل مكان تقسيم العمل السوائي (المتساوي). فقد كان الإنسان متسقاً في إطار العلاقات العائلية، حيث كان يعيش

بدون تمايز أو استغلال. لكن مجيء المجتمع الطبقي حطم ذلك الاتساق، فانقسم المجتمع إلى طبقتين مسيطرة ومسيطر عليها، صاحبه انشطار في وعي وحياة الإنسان، وفقد الإنسان شكل حياته الأولى الهادئة، ورزح تحت صخرة المجتمع الطبقي وبدأ ينظر إلى عالم آخر سليم يغاير عالمه الراهن ويختلف عنه، أي إن الاغتراب الديني والنظرة الثنائية إلى العالم يظلان أساس الاغتراب الديني والنظرة الثنائية إلى العالم. كما أن التناقض الاجتماعي في الحياة المعيشة هو الذي ولد تناقضاً في وعي الإنسان. والعالم الطبقي المتميز بوجود طبقتين هو الذي ولد عالماً متخيلاً، عالم الخير والشر، الجسم والروح، المادة والفكر[1].

ولا يعكس المفهوم المثالي للعالم فقط التناقض الاجتماعي، بل يعكس أيضاً تناقضاً آخر كامناً في المعرفة نفسها، فالمعرفة تشرح ما تعرفه بالقوانين العلمية، أما ما لا تعرفه فتشرحه بمقولات مثالية ـ دينية. وبذلك يوجد أحياناً في النظرية العلمية نفسها شق مثالي، فتحتوي بذلك العلمي ونقيضه. لذلك فإن التقدم الاجتماعي والعلمي لم يلحقا بعد هزيمة كاملة بالفكر الديني، وسيبقى الفكر الديني حياً طالما وجد التناقض في المجتمع والمعرفة.

---

(1) L’idéologie Allemande, op.cit, P.23.

وتلعب التناقضات الحقيقية في الفكر، والمعرفة نفسها، دوراً في تشويه شكل العلاقة بين المادة والفكر، فيكرس التعارض الموهوم بينهما، كما تكرس تناقضات المعرفة بدورها التناقضات الاجتماعية، فترى العالم مضاعفاً، تضاعف الكون وتضاعف المجتمع. وقد أظهر لينين في «الدفاتر الفلسفية» أن العملية المعقدة والمتناقضة للمعرفة تسمح للخيال أن يطير بعيداً عن الواقع، فيدخل المثالي في العلمي والروحاني في المادي، ويستحيل التجريد النظري بعد ذلك إلى خيال، أي إلى مقولات تعبر عن العالم المتخيل وليس عن العالم المادي الموضوعي، فيخلق بذلك معرفية وهمية. لكن وهم المعرفة هذا لا يتحول إلى واقع إلا في شروط معينة. فالاغتراب الديني لا يوجد في تناقض الفكر والوجود بل في تناقض المجتمع وانقسامه إلى طبقات متنازعة. فهناك إذن بعد اجتماعي ـ طبقي لتناقض المعرفة ولنفي وحدة الفكر والوجود، ويتلاشى هذا التناقض المعرفي عندما تزول أسسه الاجتماعية.

إن زوال المجتمع الطبقي يؤدي إلى إزالة التناقض بين العمل اليدوي والعمل الذهني. فقد أدى تقسيم العمل إلى الفصل بين العمل اليدوي والعمل الذهني في المجتمع الطبقي ما أدى إلى قسمة أخرى، المادة الميتة، السلبية، وترادف العمل اليدوي،

والفكر النشيط (اللامادي، الروحاني) المبدع. ومعنى ذلك أن تقسيم العمل خلع عن الفكر صفة المادية وأعطاه كياناً صوفياً علوياً، إن كسر هذا التقسيم عن طريق الممارسة يخلق القاعدة المادية لاستعادة الوحدة بين الفكر والمادة.

حول مفهوم المادة

يرى الفكر الديني أن بين الفكر والمادة تناقضاً مطلقاً، وأن الفكر ليس مادياً في خصائصه، فهو يتعارض في وجوده وماهيته مع المادة. ونلاحظ هنا أن تشويه المفهوم الموضوعي للمادة قد تم بتشويه مفهوم المادة نفسها، وقد تم ذلك في اتجاهين:

١ ـ يرى الفكر الديني المادة كشيء مبتذل، وجود منحط، فهي بالنسبة إليه «جوهر فيزيائي» أي وجود ملموس ذو صفات فيزيائية، وهي بذلك تعاكس الفكر الذي لا يمكن لمسه أو تحديد صفاته الفيزيائية. ولا يرى الفكر الديني أبداً المادة في كل أشكالها وأشكال حركتها وتطورها، جميعها فهي بالنسبة إليه كيان ساكن محدد فيزيائياً.

٢ ـ يرفض هذا الفكر أن يطابق بين المادة والكون، خالقاً بالضرورة عالمين: عالم المادة، وعالم اللامادة، أي عالم الروح.

وقد تم تشويه مفهوم المادة، ونفي علاقتها بالفكر خلال عملية أدت إلى ظهور المفهوم الديني للعالم. فلم تر فكرة الروح النور إلا بعد تفسخ وانحلال المشاعية البدائية، وأظهرت البحوث الإتنوغرافية أن العقلية البدائية لم تعرف لا مفهوم المادة ولا مفهوم الروح، وحتى أن الأشكال الدينية عند هذه العقلية، التي ولدت بسبب ضعف الإنسان أمام الطبيعة، كان لها باستمرار صفة «واقعية». فلم تستحل فكرة المبدأ الحيوي (إسباغ معنى الحياة على كل الطبيعة) التي وجدت عند المشاعية البدائية إلى فكرة «الروح» إلا بعد انحلال هذه المشاعية وظهور الطبقات المتنازعة. فانقسام المجتمع إلى طبقات هو الذي ولد فكرة الحياة الدنيا والحياة الآخرة، والطبيعة وما فوق ـ الطبيعة، الروح والجسم، الفكر والمادة.

لقد ولدت فكرة المادة خلال عملية التطور الاجتماعي هذه، فلم يعط ظهور المجتمع الطبقي فكرة الروح فقط والعالم الآخر، بل أعطى بشكل مواز فكرة المادة أيضاً (من خلال عملية الصراع الطبقي). ولا يمكن فصل ظهور فكرة المادة عن ظهور مفهوم الروح، حيث تعني الأولى عند الإنسان البدائي العالم المحسوس، الطبيعة، بينما تصف الثانية عالم الظلال، اللامادي، وفوق الطبيعي.

ويتصف مسار مفهوم المادة بالمفارقة، فقد ولد في أحضان الفكر الديني، أو بشكل أدق، ولد خلال العملية التي أعطت الفكر الديني. وبعد ذلك أصبح العدو الرئيسي للفكر الذي أنتجه، أصبح المادية. وولادة المادية هذه لم تكن ممكنة ديالكتيكياً لو لم يسبقها ولادة الفكر الديني، فقد خرجت من الحقل الذي ولدت فيه لتصبح نقيضاً له. وتهدف الفلسفة المادية بالضرورة إلى تقويض المجتمع الذي ولد نقيضها، وتمثل بذلك هجوماً على المجتمع بعلاقاته الطبقية، وهجوماً على مفهومه للعالم، وتتضمن في هجومها بعداً طبقياً وبعداً علمياً، أي تسعى لتصحيح المجتمع وتصحيح مفهومه للعالم، وتدعو لذلك إلى الثورة وتدافع عن المفهوم العلمي للعالم.

تعني الفلسفة المادية، من حيث مضمونها، أن الطبيعة وجود مستقل، لا ينبغي أن يضاف إليه أي عنصر غريب عن بنيانه، أي عنصر لا طبيعي. وتعطي المادية بذلك **نمطاً علمياً** للتفكير. لم يظهر هذا النمط العلمي متبنياً دفعة واحدة، بل مر بمراحل مختلفة قبل أن يصل إلى ذروته في المادية الديالكتيكية. وأصبح الفكر المادي علمياً بشكل تاريخي، تطور واغتنى خلال معركته التاريخية ضد المفهوم الديني للعالم. فقد ظهر الفكر المادي على أرضية

الفكر الديني، وكثيراً ما حاربه بأدواته نفسها، وفي مساره لازم المعركة الطبقية، معركة القوى المناهضة للاستغلال. ولم يبلغ الفكر المادي أعلى درجاته إلا بظهور البروليتاريا.

الاغتراب الديني

إذا كان الاستغلال والاضطهاد في المجتمع الطبقي يعكسان اغتراب الإنسان في الحياة اليومية وحرمانه من حقوقه المادية والمعنوية، فإن الاغتراب الديني يمثل اغتراب الإنسان على مستوى الوعي، أي يمثل اغتراب الإنسان على مستوى البنيان الفوقي. فالإنسان لا يفقد إنسانيته في العمل اليومي فقط عندما يأخذ الرأسمالي أو مالك وسائل الإنتاج جزءاً من عمله، بل يفقد إنسانيته أيضاً عندما يحمل وعياً مقلوباً للعالم، فلا يرى الأشياء في صورتها الصحيحة الموضوعية، بل في شكلها المقلوب المشوه. فالاغتراب الديني، أو اغتراب الوعي بشكل عام، يعكس الاغتراب الاقتصادي والاجتماعي ويرتبط به، حيث أن الاغتراب في الحياة اليومية يعكس نفسه في الفكر وفي المعرفة. إنه التعبير النظري عن الاغتراب العملي للإنسان «أصبح الإنسان غريباً عن ذاته والمفكر غريباً عن جوهره أي عن الجوهر الطبيعي والإنساني. لذلك فأفكاره أصبحت أرواحاً محنطة تقبع خارج الطبيعة والإنسان».

إن اغتراب الوعي يعني اغتراب الإنسان عن ممارساته الاجتماعية المباشرة، فوعي الإنسان في هذه الحالة غريب ومقطوع الصلة عن الممارسة اليومية والاجتماعية للإنسان، فهو لا يعي واقعه، بل يعي واقعاً متخيلاً.

يقوم الاغتراب الديني بعكس الواقع وتخليصه وتجريده من كل صفاته المادية والمشخصة، فيصبح العالم وجوداً بلا إرادة يدار ويسير بقوة غامضة، قوة السماوات، وبذلك تتشوه الممارسة الاجتماعية اليومية وتتشوه أيضاً المعرفة الإنسانية. فما دام العالم محكوم بوجود كلي القدرة والمعرفة، فإن على الإنسان تقبل العالم كما هو، تقبله بتناقضاته واستغلاله واضطهاده، فالإنسان كائن متناه في عجزه، وعليه أن لا يتدخل في النظام الإلهي الذي خلق العالم على صورته. إن الفكر الديني يقذف الإنسان في سلبية مطلقة، ليقف عاجزاً أمام واقعه، يرى ويبرر، يتحمل وينتظر الفرج الإلهي.

ولا تبقى هذه السلبية في مجال الحياة اليومية، بل تنتقل أيضاً إلى ميدان المعرفة، حيث أن الوعي الديني يصور العالم كلغز إلهي وكل سعي الإنسان إلى فهمه وشرحه يعني تحدياً للإله وسقوطاً في الزندقة والكفر.

بذلك يضع الوعي الديني كل الممارسات الاجتماعية وكل تطور التاريخ بين قوسين. فالله وعالمه ثابتان أبديان، وليس هناك متغيرات ولا حركة، بل عالم ثوابت يجب قبوله كما هو. وبذلك يفقد العقل البشري والإرادة البشرية دورهما ويقفان على ضفاف الحركة الاجتماعية بدلاً من المشاركة فيها.

ولنحاول الآن أن نرى أوجه الاغتراب الديني:

ـ **الوجه الأول**: يقوم الدين بمصالحة الإنسان مع «جوهره» بصورة وهمية. فالإنسان المضطهد البائس ينتظر الإرادة الإلهية ليتخلص من بؤسه، وهو يواسي نفسه ويهدهد بؤسه في هذا الانتظار، لكن الإله، الذي ينتظر الإنسان عفوه، ليس إلا صورة الإنسان نفسه، صورة خلقها الإنسان بفكره وخياله. ومعنى ذلك أن البائس لا ينتظر شيئاً لأنه ينتظر نفسه المؤلهة، أي إن الإنسان يقوم بالتصالح مع نفسه وهمياً، وهم يكرس بؤس الواقع بدون أن يمسه أو يغيره. فالدين صلة وصل بين الإنسان وإلهه، صلة بين الإنسان ونفسه، صلة وهم لا حقيقة.

ـ **الوجه الثاني**: يقيم الدين العالم على الإله بدلاً أن يقيمه على الإنسان، فليس هناك تاريخ بل هناك إله. إن الفلسفة العلمية الداعية

إلى تحرير الإنسان تقوم بعكس العلاقة، فالعالم لا يقوم على الإله بل على الصراع الطبقي الذي هو المحرك الحقيقي للتاريخ، وحركة المجتمع والتاريخ لا تحددها السماء بل تحددها الأرض، أي المجتمع بكل تناقضاته وصراعاته.

ـ **الوجه الثالث**: يجرد الدين العالم من مادته ويجعله عالماً روحانياً، فالطبيعة مرتبطة بالآلهة، والإنسان وجود روحي. أي إن كل ما في العالم يستحيل إلى وجود روحي، وجود بدون مادة. كذلك، تتدخل الفلسفة العلمية هنا لتعيد الأمور إلى نصابها، إلى مكانها الحقيقي، وكما أرجعت الإنسان المحدد طبقياً إلى الأرض، فإنها أرجعت أيضاً المادة إلى هذا العالم، فالكون مادة ولا مكان فيه للروح.

ـ **الوجه الرابع**: لا يرى الدين في الإنسان كائناً محدداً طبقياً، أي إن له موضعاً معيناً في علاقات الإنتاج، بل يراه ككائن مجرد، فالناس متساوون لدى الإله، وهو لا يراهم في علاقاتهم الطبقية، بل في ممارساتهم الروحية، كفرة أو مؤمنين، وهذا يعني أن جهد الإنسان يجب أن ينصب أولاً على الاهتمام بـ«روحه» وإيمانه، ومعركته ليست ضد المجتمع وأعدائه الطبقيين، بل ضد نفسه

بشرورها وآثامها. وينخلع الإنسان بذلك كلياً عن واقعه ويتجه نحو عالم السماوات والروح والطهارة.

إن الدين لا يبشر بالصراع الطبقي بل يقمعه، فهو يدعو إلى فلسفة أخلاقية روحانية، الصدق والأمانة والنقاء والعبادة، ويستحيل الإنسان إلى وجود خاشع خضوع لا يثور ولا يتمرد، ففردوسه القادم سيعوض له عن كل عذابه وآلامه في الدنيا. بمعنى آخر، يصبح المجتمع وجوداً أثيرياً، وجوداً واهناً، تعف وتنأى عنه «روح» المؤمن لأنه مشغول بإعداد نفسه للعالم الآخر.

يفرض الدين على الإنسان مجموعة من القيم المطلقة، الثابتة، قيم دون تحديد، تقفز فوق واقع الحياة وتناقضاتها، فهو يطلب «التعاون بين الإنسان وأخيه» و«المحبة بين البشر» وأن هذه القيم ـ بلا شك ـ مؤاتية وإيجابية للطبقة المسيطرة كتعبير عن مصالحها المادية، لكن ما هي صلة هذه القيم المطلقة بحياة الإنسان المضطهد؟ فالإنسان عندما يقبل هذه القيم ويطبقها إنما يقبل معايير تتناقض مع شروط حياته المادية، وتتنافى مع واقعه، أي إنه يقوم بتقبل وتطبيق معايير وقيم غريبة وعجيبة عن حياته ومتطلبات هذه الحياة، فهو يعيش في عالم متناقض، لكنه يتصرف

ويحكم سلوكه بقيم مطلقة، ثابتة، بدون تناقض، غريبة عن شروط حياته. فيفرز الاغتراب الديني بذلك اغتراباً آخر في ممارسات الحياة اليومية.

فإذا أخذنا مفهوم «الثواب والعقاب» حسب المقولات الدينية، لوجدنا أن هذا المفهوم ينشأ ويتطور خلال ثلاث لحظات تحمل كل منهما اغتراباً للإنسان: إنه يفترض أن هناك بشراً متساوون في الحقوق والواجبات (يكرس الاغتراب الاجتماعي)، كما يتناسى أن هناك فروقاً مادية في الميدان الاقتصادي (فيكرس الاستغلال الاقتصادي)، ثم يعود ليذكر بالجحيم والنعيم خالقاً ومكرساً اغتراباً على مستوى الوعي.

إن الدين يبعد الإنسان عن واقعه ويقوده إلى السماء، إلى الإله، وعندما لا يلبي هذا الإله مطالب الإنسان اليومية يهرع إليه الإنسان بوسطاء للتقرب والزلفى، فيبدأ بالطقوس الدينية، وعندما يبقى الإنسان، بلا محالة، في بؤسه ويضيع احتجاجه البائس هذا، يعود ليخلق رموزاً للآلهة على الأرض، ويخلق الأماكن المقدسة والأولياء...، إن تراكم الرموز الدينية لا يعبر عن الشعور الديني لدى الإنسان بل عن بحثه المستمر واللاهث وراء سبب يتجاوز فيه

بؤسه. ويرجعه هذا الاحتجاج البائس المتعدد الأشكال إلى كائن سلبي غريب عن قدرات الإنسان وطاقاته المبدعة، فالبؤس الديني يجعل من الحجر والأرض الموات كياناً يضر وينفع، ويفرح ويترح.

إن كل هذه الأشكال الدينية، من الإيمان إلى الطقوس، التي ينتجها واقع بائس، لا تتوارى عن طريق غسل وتنظيف الوعي، بل تتوارى وتتراجع بالممارسة، عندما يبدأ الإنسان مسيرته النضالية لتغيير واقعه معتمداً على النظرية العلمية والنضال الجماهيري المنظم، عندما يهجر ذاته البائسة المتوحدة وينضم إلى صفوف المقاتلين من أجل الحرية والخبز والثورة.

...لم تولد الماركسية تاريخياً كرد فعل ضد الدين، وإنما ولدتها تربة اجتماعية معطاة اقتصادياً، تربة مجتمع الاستغلال في أكثر صورها بشاعة: المجتمع الرأسمالي، أي إنها جاءت من المجتمع والتاريخ لتقود من جديد وتفعل في هذا المجتمع والتاريخ كي تصنع تاريخاً جديداً ومجتمعاً جديداً، لم تأت من السماء، لذلك فهي لا تلتفت إليها إلا بقدر ما تلجم الإنسان عن الثورة.

ليست معركة الماركسية دينية، معركة بين المؤمنين والملحدين، لكنها معركة طبقية بين من يملك ومن لا يملك، معركة بين البروليتاريا والرأسمالية، لا بين الأنا والإله أو الفيلسوف ورجل الدين.

(من المقدمة)

المكتبة التقدمية

Aram Kerkuky
Mouy


ISBN-13: 978-614-432-650-3
9 786144 326503